منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

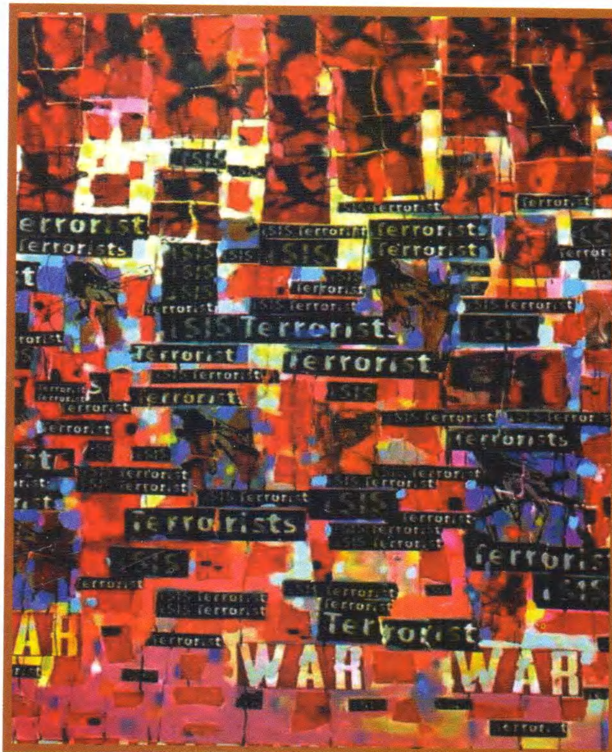
د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

الفلسفة والإرهاب

أو في سلم السّؤال وعنف الجواب

سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل

تقديم: ادريس هاني



مسائل فلسفية

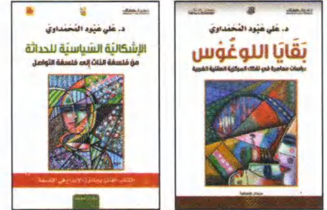
الفلسفة والإرهاب

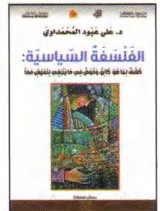


د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

- أستاذ الفلسفة المعاصرة والسياسية المساعد في كلية الآداب – جامعة بغداد.
- الأمين العام للرابطة العربية الأكاديميّة للفلسفة.

صدر للمؤلف:





في البدء كانت المفاهيم وفي المنتهى نجدنا أمام نتائج حروب تصرف بعملة المفاهيم. دائماً ستوجد فلسفة وراء الحرب وفلسفة بعد الحرب. بما أنّ المعركة هي في البدء والمنتهى معركة مفاهيم، فإنّ الفلسفة المعنية بتدبير المفاهيم معنية بالحرب. غير أنّ الحرب لا تتيح السؤال ولا تسمح به. الحرب هي قمع للسؤال وفرض لقيم ومفاهيم وبدائل. الحرب تغير المفاهيم والتاريخ والجغرافيا. وأحيانا تقوم بما وجب أن تقوم به الفلسفة بشكل آخر.

من هنا يأتي كتاب د.علي عبود المحمداوي الذي سمّاه «الفلسفة والإرهــاب» في سياقه الطبيعيّ. في سياقه السياسيّ حيث لا صوت يعلو هذه الأيام على صوت الإرهاب، وفي سياقه الفلسفيّ حيث تعيش الفلسفة نوعاً من الكساد والتدمير الذّاتي الذي يتولّاه أصحابها. في السياقين معا تبدو مبادرات د.علي عبود ملفتة، كما تشير إلى ذلك جملة النشاطات المكثفة التي ينهض بها - وهي جهد لا تنهض به مؤسسات بكاملها - بحيوية شباب تشرّب القول الفلسفيّ مع الكثير من رائحة البارود في مجال تكاد تكون الحرب تاريخاً وجغرافية له. والفلسفة في زمن السلم ليست هي الفلسفة في زمن الحرب. ثمّة مزاج يهيمن على ذائقة الفيلسوف في السلم أو الحرب. لكن أن تحافظ على رباطة الجأش فلسفيّاً في زمن الحرب والاستقطاب هي مهمّة صعبة لا يحتملها إلاّ فيلسوف.

إدريس هاني


ISBN: 978-614-02-1420-0





منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

لوحة الغلاف للفنان محمد القاسم

الفلسفة والإرهاب

أو في سلم السّؤال وعنف الجواب

سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل

طبع في لبنان

الفلسفة والإرهاب

أو في سلم السّؤال وعنف الجواب

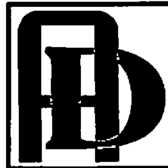
سرد في الجريمة المنظمة ضد العقل

د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

تقديم: ادريس هاني

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING





منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الطبعة الأولى: 1437 هـ - 2016 م

ردمك 978-614-02-1420-0



دار ومكتبة عدنان
طبع - نشر - توزيع
بغداد - شارع المتنبي
بناية المكتبة البغدادية
079017853386 - 07707900655
07901312029 - 07813515055



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف بيروت: 9613223227+
editions. difaf@gmail. com

الإهداء

إلى العقل والعاملين عليه.

المحتويات

تقديم

الفلسفة والفلاسفة
بين الإرهاب الماديّ والإرهاب الرمزيّ

ادريس هاني

الحديث عن الإرهاب في تمأزقه السّياسيّ والاجتماعيّ أمر ملحّ في راهننا الذي يشهد حالة إقصاء ممنهج للسّلم، وهياج منقطع النظير للحرب. لكنها حرب قذرة كفّت منذ فترة أن تكون حرباً واضحة الملامح: أي حرباً كلاسيكيّة مباشرة. الإرهاب هنا حلّ محلّ التدخّل المباشر لتحقيق إفلات الدّولة من العقاب، حيث لا يوجد إرهاب غير إرهاب الدّولة. فهذه الأخيرة إمّا تباشر الحرب بنفسها أو تديرها عبر الجماعات الوظيفية. وللإفلات من رقابة القانون الدّوليّ ابتكر هذا النوع من الحروب التي تبدو كعلامات للحرب بينما هي تؤدّي وظائف وأهداف الحرب تماما، بتعبير بودريار حاكياً عن حرب الخليج: "تعويض الحرب بعلامات الحرب". اكتسبت الحرب نمطية أخرى، بل خضعت لتحوّلات باراديغمية جعلتها شكلاً من الحرب داخل المجتمعات، أو كما صنّفها روبرت سميث في جدوى القوّة باعتبارها حرباً وسط النّاس. هذه الإلحاحية في مقاربة الإرهاب لا تحجب عنّا الشكل الأخطر لهذه الحرب: حرب المفاهيم. وهي التي تنشئ الحرب أو تدعمها وتبقى نتيجة من نتائجها حتى ما بعد الحرب. في البدء كانت المفاهيم وفي المنتهى نجدنا أمام نتائج حروب تصرف بعملة المفاهيم. دائما ستوجد فلسفة وراء الحرب

وفلسفة بعد الحرب. بما أنّ المعركة هي في البدء والمنتهى معركة مفاهيم، فإنّ الفلسفة المعنية بتدبير المفاهيم معنية بالحرب. غير أنّ الحرب لا تتيح السؤال ولا تسمح به. الحرب هي قمع للسؤال وفرض لقيم ومفاهيم وبدائل. الحرب تغير المفاهيم والتاريخ والجغرافيا. وأحيانا تقوم بما وجب أن تقوم به الفلسفة بشكل آخر.

من هنا يأتي كتاب د.علي عبود المحمداوي الذي سمّاه "الفلسفة والإرهاب" في سياقه الطبيعيّ. في سياقه السياسيّ حيث لا صوت يعلو هذه الأيام على صوت الإرهاب، وفي سياقه الفلسفيّ حيث تعيش الفلسفة نوعاً من الكساد والتدمير الذّاتي الذي يتولاّه أصحابها. في السياقين معا تبدو مبادرات د.علي عبود ملفتة، كما تشير إلى ذلك جملة النشاطات المكثفة التي ينهض بها - وهي جهد لا تنهض به مؤسسات بكاملها - بحيوية شباب تشرّب القول الفلسفيّ مع الكثير من رائحة البارود في مجال تكاد تكون الحرب تاريخاً وجغرافية له. والفلسفة في زمن السلم ليست هي الفلسفة في زمن الحرب. ثمّة مزاج يهيمن على ذائقة الفيلسوف في السلم أو الحرب. لكن أن تحافظ على رباطة الجأش فلسفيّاً في زمن الحرب والاستقطاب هي مهمّة صعبة لا يحتملها إلاّ فيلسوف.

امتلك د.علي عبود هذه الجرأة وكذا اندفاعاً قلّ أن تجد له نظيراً بهذه الجدّية والجدوى. أقصد النهوض بأعمال موسوعية في حقل الفلسفة تستهدف تكريس الدرس الفلسفيّ العربيّ كجزء من الثقافة العربيّة. في زمن ألقى فيها المشتغلون في هذا الحقل كل أسلحتهم واستسلموا للإنشاء اليوميّ. جدوى الفلسفة في زمن انتهاك السيادة واحتلال الأرض والزمان الثقافي. مما يؤكّد أنّنا أمام جيل عراقي مختلف، صعب المراس، لا يستسلم للاحتلال. فاحتلال الأرض يزول واحتلال العقل يتعذّر زواله. وإذا كان لكل قول تاريخه ومكانه المرجعيّ والرمزيّ، فالعراق كان دائماً هو الإقليم الذي عرف تنسيق كبرى الآراء الفلسفيّة. كل نشاط فلسفيّ هنا هو ربط الوشائج مجدّداً مع تاريخ مديد من العطاء. الفلسفة في العراق خلية نائمة، نوّمتها الديكتاتوريّة والقمع والإرهاب. والنهوض الفلسفيّ له هناك معنى اليوم: الثورة على ثقافة القهر والموت والإبادة. هي صوت الحرية إذن.

في هذا الكتاب الذي يمكن اعتباره من جهة ما تأريخاً للجريمة المنظمة التي ارتكبت ضدّ الفلاسفة، ويمكن اعتباره انتصاراً للفلسفة من حيث هي حقل للعقل والمعقول. كأنها صيحة في واد الحروب حيث يسود اللاّمعقول ويغيب العقل، على الأقل العقل النقديّ. ولكنني سأجدها فرصة لأضع استدراكا آخر على هذه المطالب، أعني بذلك ليس الإرهاب الذي مارسه خصوم الفلسفة ضد الفلاسفة في تراثنا، بل الإرهاب الذي مارسه منتحلو الفلسفة في ثقافتنا العربية. حظّ المتفلسفة من إرهاب بعضهم بعضا.

للوهلة الأولى يبدو الإرهاب نقيض للفلسفة، والإرهابيّ نقيض للفيلسوف. وإذا رأيتم فيلسوفاً إرهابيّاً فاعلموا أنّ تحريفاً ما طرأ على نصوصه، أو صفقة ما فرضت عليه أن يكفّ أن يكون فيلسوفاً. لا يكون الإرهابيّ إرهابيّاً وهو فيلسوف، ولا يكون الفيلسوف فيلسوفاً وهو إرهابيّ. ذلك لأنّ منشأ الفلسفة هو السؤال، ولا يرد السؤال إلاّ جواب حقيقيّ يفجر متواليات من الأسئلة التي بها يحيا الفيلسوف وتزدهر بها الفلسفة. وبما أن نشأة الإرهاب هي قمع السؤال وتبنّي ثوابت الأيديولوجيا وعدم الالتفات إلى زيفها وعدم المضي في مساءلتها، كان عدو الإرهاب بالدرجة الأولى هو الفلسفة والفيلسوف. تتضخم أجوبة الإرهاب التي تبدو جاهزة تغطّي الملك والملكوت. أجوبة من دون مساءلة أو نقد، تنزل كالسيل من عال. ولا وظيفة بعد ذلك سوى قبولها وتمثلها بقهر السيف. الإرهابي عدوّ السؤال، عدوّ النقد، عدو التأمل..

ربما قد يبدو الفيلسوف عند خصومه إرهابيّاً بقدر ما يفجّر من أسئلة. فهو يرعب المجال بتفخيخ المباني الأيديولوجية الصلبة، كما يستهدف المدنيين بزلزال معرفي وتساؤلات تشعرهم بالهيجان. في عالم يشهد ثورة المعرفة بات من الصعب أن يخلد الفيلسوف في صومعته معزولاً عن المجتمع. فالثورة المعرفية ووسائطها استدرجته إلى قلب المجتمع، ومن هنا بدأ يستأنف إنشاء خطابه الجديد وسلطته الجديدة، الميلاد الجديد لمكانة الفيلسوف في زمن الفوضى والمفاهيم الرخوة، جعل مهمّته أكبر وأعمق من ذي قبل، ولكن هذا يفرض عليه تحدّيّاً آخراً: أن يصبح عرضة للإرهاب المتجدد.

حظّ الفلسفة والفلاسفة من الإرهاب لا يقلّ ضراوة عن سائر الحظوظ. في التعريف الشائع للإرهاب أنّه ممارسة العنف ضد المدنيين لغايات سياسية. وهذا التعريف أقل من أن يؤدّي الغرض بالنسبة لنوعية الإرهاب الذي استهدف الفلاسفة عبر التاريخ؛ ذلك لأنّه حدث في أحيان كثيرة أنّ المدنيين يقفون صفّا واحدا مع الدول ضد الفيلسوف، ويكون قتله في كثير من الحالات شرعيّاً وإجماعيّاً تشارك فيه الجماهير..

تبدو محنة الفيلسوف هنا مضاعفة. والإرهابيون هنا قد تكون لهم أهداف سياسية وقد لا تكون. فالفيلسوف مستهدف دائما بل إنّه الضحية الأوّل للإرهاب، لأنّه حتى حينما تخمد الأزمات السياسية المولدة للإرهاب المنظم فإنّ الفيلسوف يظل هو الضحية الوحيد للإرهاب في فترات التهدئة. يستهدف الفيلسوف حالة السلم والحرب، لأنّ أسئلة الفيلسوف لا تتوقف وذهنه لا يهدأ وحرب المفاهيم في جبهة الفلاسفة لا تخمد. إنها معركة مستدامة تربك المعادلات الثابتة وتزعج المقولات المهيمنة، وتستهدف المطلقات، الفيلسوف وحده يحافظ على مزاجه الثائر حينما تهيمن لغة الصفقات، ووحده يفجّر الأسئلة الكبرى التي تربك المركز وتستنهض الهامش وتستحضر الغياب.

غير أنّ المقصود بالفيلسوف المزعج هنا أن يكون فيلسوفاً حقّاً. ليس بالضرورة أن يكون انخراطه كمثقف عضويّ في تنظيمات سياسية. فالفيلسوف وحده أمة قائمة. ولكن المقصود أن يكون فيلسوفاً حقيقيّاً مبدعاً وناقداً وليس فيلسوفاً كادحاً بتعبير نيتشه. فالفيلسوف الكادح شأنه شأن كل الموظّفين والشّغّيلة ليس مضمون المسار وليس في منأى عن الصفقات وليس صانعاً حقيقيّاً للمفاهيم التي بها فقط يكون الفيلسوف فيلسوفاً. ومجال المفاهيم هو مجال الفلسفة والنقد الفلسفيّ، مجال ساخن وملغوم، إما قاتل فيه أو مقتول.

حظّ تاريخنا وثقافتنا من إرهاب الفيلسوف ليس قليلاً. دخلت الفلسفة على حين غفلة إلى المجال العربي ذات مرة بفعل حركة الترجمة. وتعاطاها العرب على قدر ملائهم. فلقد ابتلعوا منها الكثير لكنهم مارسوا عليها الكثير من التحريف الذي تقتضيه ثقافتهم. كانت لديهم أسئلة خاصة. وربما كان مزاجهم وغاياتهم

وأذواقهم تختلف عن تلك التي في الإغريق. تجاوز أساطيرهم وهذّبوا القول الفلسفيّ ليستجيب لمنظومتهم المعرفية والأخلاقية، ومارسوا الانتقاء المنظم لا الانتقاء الجزافيّ. والحصيلة أن أصبح للعرب تقاليد فلسفية هي بدورها شكلت الوسيط والاستمرارية التي انتهت إلى أوربا الوسيطة نفسها. عبر هذا المشروع ارتقى العرب إلى الكونية التي سيقمعها الاستعمار. الذي كتب التاريخ هو نفسه الذي مارس الاستعمار الثقافي. ومتى كان الاستعمار الثقافي يعترف للمحلّي بالريادة. كان الاستعمار أول شكل من أشكال الإرهاب الذي مورس ضد الفلاسفة المحلّيين. ومنهم فلاسفة خاضوا في مقاومة الاستعمار مثل فرانز فانون.

تجاهل الاستعمار المساهمات العربية. في أقصاه مع بعض المنصفين من هامشه اعترفوا للعرب بدور الوسيط. لكن لم يعترفوا لهم بدور المعلم. هذا على الأقل ما كان شائعا يوم كانت الرشدية اللاتينية هي المنعطف باتجاه عصر النهضة الأوربية، دور الأندلس والفلاسفة العرب والمسلمين، عدم الاعتراف هو شكل من أشكال الإرهاب.

مارس المؤرخ الأوربي إرهاباً على الفلسفة العربية من خلال طمس التجربة العربية في تاريخ الفلسفة الكونية. وحينما فرضت الرشدية بعض من ملامحها افتعلوا شكلا من الاختزال، فكرسوا فكرتين عن الرشدية: الأولى كون الرشدية هي تمثل للأرسطية وربما تحريف لها ومن هنا بضاعتنا ردت إلينا. الثانية: أنّ الفلسفة انتهت عند ابن رشد وكأن دور هذا الأخير أن يربط أوربا بتراثها اليوناني نفسها وليقول بأنّ قصارى ما بلغه العقل العربيّ أن فهم أرسطو. سادت هذه الفكرة منذ غوته ولكن وجدت لها فلاسفة حدثاء ومحليين كرسوها بشكل من الأشكال. كان ذلك شكلاً من الإرهاب الرمزي الذي تعرضت له الفلسفة والفلاسفة العرب.

في البلاد العربية ستؤثر هذه النظرة الاستعلائية للغرب. ستنعكس بشكل يعزّز حالة من العصبية والقبلية والتوقف عند الحداثة ليس كحدث يقتضي مهاما تفكيكية جادّة، بل تحول إلى حالة إسقاط وتمثّلات جوفاء وتعبير عن احتقانات ينتجها التخلف البيئي والذهني بل بتنا أمام ممارسة فلسفية متدنّية محكومة بمركب ستوكهولم. في الممارسة الفلسفية وحدها قد تصادف إرهاباً بين المشاريع الفلسفية

يتوقف فيه الحس الفلسفي ويعلو صوت الأيديولوجيا. حينما يتمّ الإقصاء باسم الفلسفة يكون ذلك أقصى أنواع الإرهاب الفلسفي. بل نكاد نقف في كل ممارسة فلسفية عربية على قليل أو كثير من الإقصاء الذي يتعدّى الفلسفة إلى ترتيب آثار عملية تنتهي بمحاكمات فكرية واتهامات تحريضية وقطائع سياسية. مشاريع فلسفية تقصي ابن سينا والغزّالي مثلاً وتضع ابن تيمية في طليعة المعقول الديني والعقلي (كما فعل الجابري) أو طليعة التحديد المنطقي (كما فعل طه عبد الرحمن) أو طليعة الميتا عقائد (كما فعل أبو يعرب المرزوقي)... وهو هو نفسه شيخ الإسلام الذي يمثل طليعة العقل التكفيري الذي من خلاله يكفّر أتباعه الفلسفة والفلاسفة.

يتجلّى الإرهاب الفلسفي الذي يمارسه متفلسفة عرب في محاولة تحيين المضمون السلفي وفق تدابير مفهومية تمنح لهذا المضمون المؤسس للإرهاب النظري والعملي شكلاً فلسفياً. عملية تدليس فلسفي لكنها مهيمنة بأدوات الأيديولوجيا ونفوذها. وفي الفلسفة يكفي أن تخضع الفيلسوف لتصنيف اللاّمعقول ليكون ذلك شكلاً من الإرهاب. تقطيع الخرائط وإعادة تحديد الحدود ليس ممارسة إرهابية يقوم بها المتطرفون وهم يضعون خرائط لدولتهم المنشودة بل مثل هذا التقطيع والاستبعاد أمر مورس فلسفيّاً ضمن خرائط جغرافية خاصة. إنّ نزعة التمركز التي انتهت بأحكام القيمة ضدّ الآخر والتي عانا منها الفكر الأولى عادت لتجد لها مكانا في مقاربات المتفلسفة العرب الذي مارسوا هذا النوع من التمركز فيما بينهم إلى أقصاه. المتفلسف العربي إذن لم ينج هو الآخر من هذا الإرهاب، فعند التأمل والدّنوّ من مفارقاتهم ستجد أنّ ثمة ما يندى له الجبين. من هؤلاء المتفلسفة من أيّد في السّر أو العلن ابن لادن والزرقاوي وداعش.. ناهيك عن تفاصيل أخرى ليس هاهنا محلّ ذكرها على نحو التفصيل. إنّ الناقد الفلسفي ينهج مع مخالفه هنا شكلا من النقد الرمزيّ لكن الذي يوحي في مجازات العناوين ما يوحي بالحرق والقتل والخراب. إنها تحمل معنى "الصواعق المحرقة" وهي شكل من إدارة التوحّش على طريقة المتفلسفة. ولا شك أنّنا نتحدث هنا مجازاً.

هو ذاته حظّ المتفلسف المزيّف حين يميل إلى نصرة الإرهاب. مثال برنار هنري ليفي الذي سخّر إنشاءاً فلسفيّاً لدعم بقايا القاعدة. بالمفاهيم الفلسفية

نفسها يجعل من الإرهاب ثورة. يعلن نفسه بين ليلة وضحاها فيلسوف الربيع العربي قبل أن ندرك أنّه هو ذاته المتفلسف - كما يصرّ على نعت نفسه - الذي وضع يده في يد أولئك الذين ملؤوا المشهد قتلاً وفتكاً. في مصهره الفلسفي وحده يعتبر الفلسطيني إرهابيّاً وجماعة النصرة ثورية. قدّم الفيلسوف العلماني مسوّغات مفهومية وفلسفية لأيديولوجيا الإرهاب والتخريب في المجال العربي. وهو ذاته النهج الذي لا زالت تصرّ عليه بعض الأسماء العربية التي تسعى لمواصلة ملحمة الإرهاب الفكري في العالم العربي. يتزامن ذلك مع أكبر محاولة للهيمنة على ما تبقى من رمق فلسفي في العالم العربي عبر هيمنة البترودولار على الفكر الفلسفي العربي. في الوقت الذي تعرض فيه الدرس الفلسفي إلى حملة تطهيرية واستئصال جذري من حقل التربية والتكوين داخل هذه البلدان، نجد اليوم أنفسنا أمام مفارقة اجتياح هذا الهمّ المؤسسي لدعم الأبحاث ذات الطابع الفلسفي في عواصم نائية قصد بلبلة المفاهيم الفلسفية وسلب روح العمق والحرية من مضامينها وتسخيرها كأيديولوجيا زائفة أو تمييعها إلى حدّ تسخيرها في خدمة الرّجعية. إنّ سياسة تنفيط الحقل الفلسفي هي آخر الحقول التي امتدت إليها يد الاستعمال الرجعي، وهي آخر حقول المقاومة ضدّ هذا الشكل الهجين من استباحة العقل العربي. قد يبدو في الظاهر أنّنا أمام شكل من الكوميديا الفلسفية في المجال العربي، ولكن عند التأمل نجدنا أمام مأساة حقيقية وشكل من الإرهاب المنظّم يمارس في حق الفلسفة والفلاسفة.

المقدمة

يمثّل موضوع الصراع بين العقل وضده المتمثل بالخرافة والجهل، حكاية البشرية على مر عصورها، فمنذ شجرة المعرفة أو الكشف عن المخبى في قصة آدم، وحتى يومنا الحاضر، لم تخلوا محاولات الكشف عن المستور أو الممنوع أو اللامفكر فيه من قمع أو نبذ أو نفي أو إلغاء تام لوجود من يحاول ذلك.

وقد كانتْ ولاتزال الفلسفة راعية تلك المحاولات، فهي جاذبة الجدل، والحجاج، والنقد والسؤال، في مقابل التابو أو التحريم والتجريم المانع لكل ذلك، والداعي إلى الرضوخ والمحافظة على السائد رغم رثاثته.

فكان من الحري بنا أن نحاول سبر أغوار تلك الاجراءات الفلسفيّة التي رافقتْ حياة الفلاسفة، وحرية الفكر منذ بداياته إلى امكان تحققه بأبهى صوره. ولّما كانت حياة الفيلسوف جزءً كبيراً من فلسفته، فقد بان أنّ تلك الحياة هي موضوع غض للنيل منه، وإرهابه. و لم يكن الارهاب مقتصراً في مصدره على صاحب الجهل البسيط وإنّما الجهل المركب، الذي لايرى نفسه جاهلاً، بل وجعل نفسه مالكاً للمعرفة والحقيقة بها، ليتحول بذلك مرهباً للفلسفة باسمها او باسم حليفها: العلم.

ولذلك كله كان إشكال دراستنا الأساس هو: هل يمكن للإنسان أنْ يحقق ذاته، التي تقتضي الحرية والتفكير والعقلنة، في خضم كل تلك الممارسات التي تبغي النيل منه وابقاء الجهل سيداً للموقف؟ وكيف يمكن ذلك، إذا كنا نلحظ كل الممارسات العنفية التي قدمها التاريخ عن مذابح الفلاسفة.

وماينبغي لنا أن نفعله كتابةً، هنا، هو سرد وحكاية وتحليل حوادث ومواقف طالتْ الفلاسفة ومشاريعهم الهادفة للعقلانيّة، وما صبَّ عليها من ويل التكفير

والعنف والإرهاب، في سعي لجعل تلك المخبيات التي مثلت ميثوساً (اسطورةً) تحفظ ماء وجهها بتسويغات دينيّة واجتماعيّة - عرفيّة في غالب الاحيان!

وهذه التسويغات هي التي مكنّت متبجحيها من أن يكيلوا الاتهامات والفتاوى القمعيّة ضد الفلاسفة؛ لأنّ أدوات الدين، بالنسبة لهذا الصنف من المغرضين، طيعة ولينة حسب إمكان تحالفهم مع رجال الدين المتطرفين، الذين أرّقتهم الفلسفة المقضّة لمضاجعهم وسطوتهم. فكان ماكان من حياة رهيبة ومزعجة ومقلقة رافقتْ الفلاسفة في محياهم وموتهم. ولايخفى وجود عنصر فرعيّ أكثر غيلة، وهو الطائفة والانتماء الدينيّ الفرعيّ (المذهبيّ)، الذي لعب دوراً تحريضيّاً وتسقيطيّاً في فضاء الفلسفة الإسلاميّة والمسيحيّة كذلك.

إلاّ أنّ تصور الأمر بهذه البساطة دون أنْ نمر على تعقيد القهر السّياسيّ، الذي صُبَّ على الفلاسفة، فذلك يعد مستهجناً، لاسيّما بعد أنْ نكشف عن كون السّلطة لايروقها خطاب الفيلسوف، الناشد للكمال، دوماً؛ فذلك يعني أنّه حامل لمعول النقد والمراجعة، مهما كانتْ مواقع الخلل والفساد، ومن ذلك شكّل الفلاسفة مصدراً لقلق السّاسة والحكّام، فما كان من الأخيرين إلاّ أن يكونوا وجهاً اخراً لإرهاب الفلاسفة، وتهديدهم، وكبح جماحهم، ولاسيّما وأنّ العنف المسوّغ باسم الدولة كان مرهوناً بايدي مريدي وطلاب الديمومة، والحفاظ على ماهو كائن، بما يتضمن خلود عروشهم.

وجاء الكتاب في فصول ثلاثة: عبّر الأول فيها عن المدخل المفاهيميّ والتاريخيّ للمفاهيم التأسيسيّة للكتاب، كالعنف والإرهاب والتكفير والفلسفة، كما خاض في تشويقات الاسطورة وماتضمنته من نصوص عن التابو للفكر الحر، وامكانات التطلع والابداع، وإنْ انفك منها ما انفكّ، إلاّ أنها شكلت ذلك العنصر القامع لاطلاق حرية التفكير. بينما حاولتُ في الفصل الثاني تناول مشكلة الجدل بين الفلسفة والتطرف الدينيّ والسّياسيّ، وذلك ما ظهر في العصر الوسيط إلى بدايات العصر الحديث وما لاقاه الفلاسفة من اضطهاد وقمع، حتى أتى فصل الكتاب الثالث في محاولة لتبيان إمكانيّة قلب الصراع والهيمنة والتمركز من العنف إلى السلم، من التطرف إلى الاعتدال، وإنْ شابه بعض التمركز البديل أو التطرف

المقابل، لكنه أتاح فرصة لإماكانيات الحرية مع عصر التنـــوير؛ وبـــذلك يكـــون الكتاب قد عالج اشكاليته في انتقال جدل الصراع بين الإرهاب والفلســـفة مـــن قوالب الاسطورة إلى اطر العقلانيّة التنويريّة.

وآمل أنْ يحقق الكتاب ضرباً من الاضافة النوعيّة والكميّة في المعرفة لمكتبتنـــا العربيّة، وأنْ يستجذب القارئ الطامح إلى فهم ماجرى ويجري من الويلات علـــى العقل، وكيف كان ولايزال القمع والإرهاب يصب على الفلاسفة إلى يومنا هـــذا بأوجه مختلفة، وأدوات مغايرة.

د. علي عبود المحمداوي

بغداد 15-12-2015

الفصل الأول

مداخل مفاهيميّة
وأرشيفات تاريخيّة

مدخل مفاهيميّ
في الفلسفة وضدياتها

- دلالات الفلسفة ومعاولها النقديّة والتحرريّة:

تختلف الدلالات، اليوم، بقدر اختلاف داليها، وبقدر تنازع الايديولوجيات حولها، وبقدر إدعاءات بيئتها وناسها. ولايمكن أنْ نفهم المعنى الواحد الموحَّد، لها، من دون فهم اختلافها وسببه. وذلك مايقع على الفلسفة، ومجاوراتها من المعارف وما دخل معها في حوار.

لم تكن الفلسفة، يوماً، جواباً قارّاً! بل كانتْ على الدوام تتمظهر بوصفها سؤالاً. فالسؤال كينونة الفلسفة، ومقوّمها الأساس؛ ومنه وجب أنْ نفهم آليات بناء هذا السّؤال وغاياته؛ فالتفلسف (الفلسفة في نشاط) هو أنْ نتحاور مع ذاتنا والآخر، من أجل فهمٍ أكثر لما يخص شؤون الذات والمجتمع، وإجلاء النظر نحو العالم وخباياه: من كنه الإنسان والأشياء.

هذا الهَم، الذي يجعل من الثيمة الرئيسة للفلسفة هي السّؤال، هو الذي سيقف قبال كل الأدلجات التي لحقتْ بالفلسفة، وحصرتْ معناها، وقيّدتْ هدفها، وقتلتْ كل مايخص الإنسانيّ فيها من الاستغراب، والاندهاش، والإحساس بالقيمة الفعليّة للذات، فرادة أو شراكة، بنحو ما يسمح بالاستقلال.

لكن هذا الاستفهام يمكنه أنْ يؤطر بقيمة تتحول معياراً لضبط السّؤال وجدواه لكي يكون فلسفة دون غيرها، وهو العقلنة والتسويغيّة المقنعة. وهنا ستمارس الفلسفة دوراً لمسطرة مانواجهه بالسؤال ونبحث عن إجابات له، ليسير

مع كم من أدوات العقلنة: كالتسويغ المجتمعيّ (البراداَيمي)، والرساخة العلميّة، والمقبوليّة المنطقيّة، والاتساق الرياضيّ، وغيرها، وهنا تبدأ عملية التقنين تحصل بقدر عالٍ. لكن وكلما قربتْ من صناعة المذهب المنغلق فعلى الحصيف من المتفلسفيّن أنْ يلحقها قبل موهما، بلغة ريتشارد رورتي، وتحوّلها إلى مذاهب عقيمة، بلغة كارل بوبر، "فقد فهمتْ الفلسفة أولاً بمعنى حكمة الحياة، ثم اعتبرت مجرد دهشة، أو تساؤل، بينما عرَّفها قوم بأنَّها نسق من الاعتقاد، ورأى آخرون أنَّها نظرة كلية للأشياء، في حين انتهى غيرهم إلى القول بأنَّها مجرد نقد للفكر أو مجرد تحليل لغويّ"[1].

لعلنا نقف عند معنى الاندهاش بوصفه ملاصق شعوريّ لفعل التفلسف، إذ لولاه لما أمكن للإنسان أنْ يعي مايستحق في هذه الحياة وأنْ يستمر فيها، لأنَّ "الاندهاش الذي ينطوي على الأمل يدخل في صميم وجودنا البشريّ، وهو دليل على أنّنا نتفلسف ضرورة -أي نشتاق إلى المعرفة الحقّة-، مهما يتراكم من صدأ العادة والأيام المرة فوق العين وفوق العقل. كما أنَّ الاندهاش مقصور على البشر، فإنَّ التفلسف أمر يميزهم دون غيرهم"[2].

وبالقدر نفسه الذي تُعد الفلسفة ضرباً من الاندهاش، المحفِّز للبحث، فتركن لماهو أكثر اقناعاً، وفي الغالب هو المعقول، فإنَّها لن تكون واحدة الإجابة ووحيدة الرؤية، فالفلسفة مهما "اختلفت تعريفاقما، هي في النهاية وعي عصرها أو عصرها معبراً عنه بالأفكار كما يقول هيجل. وهي دائماً في قلب الواقع، والواقع دائماً في قلبها. وإذا كانتْ علاقة التوتر بينها وبين الواقع لاتبلغ دائماً حد الثورة السّافرة عليه، فإنَّ مجرد النظر الكليّ الحر إليه، ووضع تصوراته وقيمه ونظمه ومعتقداته السّائدة موضع التحليل، إنَّما يدل على رفض التسليم به تسليماً أعمى"[3]. هذه اللمحة عن ماهية التفلسف وموضوعه، لن توقفنا وتحجرنا تجاه الآراء الأُخرى التي عرضتْ في سبيل تحديد معنى للفلسفة.

---

(1) زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة، ب.ت، ص 56.
(2) عبد الغفار مكاوي، لَمَ الفلسفة؟، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1981، ص 32.
(3) المرجع نفسه، ص 47.

وسأسرد هنا مجموعة تصورات عن الفلسفة ومهمتها، لأُقيد النتيجة منها باعتماد واحد؛ لتسويغ الاضافة على موضوعات بحثنا وبما فيها الإرهاب، فنقرأها مجادلة له، في تحويل المواقع بين المتهم والقاضي، بين الموضوع والحكم عليه.

تتداخل تعريفات الكثير من الفلاسفة في كون الفلسفة: تعني البحث عن الحقيقة، أو السّعي لها. والفلسفة: العلم بالموجودات بأُصولها وعللها الأُولى. والفلسفة: فهم للحياة بطريقة عقلانيّة. والفلسفة: فهم للوجود كماهو موجود. والفلسفة: علاقة الإنسان بنفسه والكون. والفلسفة: هي التصورات العقليّة حول الوجود والمعرفة. ولانميل إلى الاختزال في أحدها، ونعترف بنقص الكثير منها عن إدراك المعنى الفعليّ للفلسفة، أو استيعاب موضوعاتها. ويمكن الكلام بشكل أوسع، قليلاً، مع التعريفات الآتية:

1- **الفلسفة بوصفها صيغة شاملة لفهم الكون والحياة:** وفي هذا التعريف نجد الفلسفة ممارسة مستمرة ومنتظمة، لبناء نظرة خاصة نحو الحياة، ومايحيط بنا، بصورة عقلانيّة، تعتمد على النقد والتحليل كأدوات للفهم والتركيب والبناء، وأدوات لتشكيل الرؤية المذهبيّة والاعتقاديّة.[1] وهنا يتبين مدى ارتباط النظرية بالممارسة في كُنه الفلسفة، عبر تحصيل إطار معرفة، وتأسيس بنية راسخة للقياس العقلانيّ دون غيره.

2- **الفلسفة بوصفها حباً الحكمة:** التعريف الاشتقاقيّ للكلمة إذ كانتْ تعني عند اليونان القدامى (حب الحكمة) ومن هذا اشتق اسمها (فيلوصوفيا)، أي محب الحكمة أو محبة الحكمة، وقد يحسن أنْ نسميها اليوم بالسعي وراء الحكمة أو البحث عنها. وليس تقرير الحب ذلك. وهذه الرغبة هي التي تحفّز الفيلسوف نحو التساؤل والابداع والبحث الدائم.[2]

---

(1) ينظر: حسام الآلوسيّ، مدخل إلى الفلسفة، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2005، ص 14.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 15.

وينظر هنتر ميد، الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة مصر، القاهرة، 1969، ص 22.

3- **الفلسفة بوصفها سعياً عملياً**: وتعني هنا أنها تعمل على تقرير أنّ المهمة الحقيقيّة للفيلسوف لاتقتصر على مدى سكناه في برج عـاجيّ مـن المفاهيم والنظريات، دونما بُعد عمليّ يسعى من أجله، لتحقيق غايـات إنسانيّة تهم حياته أو حياة غيره.(1)

4- **الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً**: وذلك ماحاول الكثير من الفلاسـفة أنْ يعملوا عليه، لضبطه، بالرغم من تصورنا في اختلاف الحقلين (الفلسفة والعلم)، فقد حاول هوسرل أنْ يؤسس لأُطر منهجيّة تحول خطـوات الإدراك والوعي، ومن ثم فهم العالم بطريقة تعليق الحكم، والتي تعني أنْ نزيح الفهوم والإدراكات والمعطيات، التي تمثل العالم ومدركاتنا عـن موضوع الفهم، فيصبح معطى مباشراً للوعي، وهنا تعمل الظاهراتيّـة على بناء تلك الفلسفة التي تقارب معنى العلـم، المضـبوط، منـهجاً ونتيجة.

5- **الفلسفة بوصفها مجموعة فاعليات مؤتلفة**: يمكن تعريف الفلسفة عن طريق فاعلياتها ونشاطاتها، ويمكن اعتماد التعريـف الإجرائـيّ الآتي: الفلسفة هي: موقف عقلانيّ نقديّ تجاه الذات والمجتمع والعالم. فهـو موقف بالضد من الخرافة والأُسطورة والعرف اللاعقلانيّ، كمـا أنّـه موقف أكثر التصاقاً بالتفحص والتمحيص للأفكار والمواقف الإنسانيّة الأُخرى؛ لذلك فهو موقف نقديّ. وفاعليات الفلسفة كثيرة من أهمها:

1- التأمل..
2- التحليل
3-التأليف أو التركيب.
4- النقد.

وبالمعنى الأخير تتحول الفلسفة إلى جامعة لِهَم الاستطلاع والبحـث عـن الحقيقة من جانب، واثارة التساؤل كوصفة مزمنة للبحث من جانب ثانٍ، ومن ثم

---

(1) ينظر: المرجع نفسه والصفحة نفسها.
وينظر: هنتر ميد المرجع نفسه والصفحة نفسها.

تسعى لأنْ تكون أكثر عملانيّة في فهمها للواقع، وفي طرحها منتجها بصورة حلٍ ومعالجة، لا الإكتفاء بتأمل مجرد! وهنا تكمن وتظهر أهمية الفلسفة بوصفها فعلاً تحرريّاً ونقديّاً، بالدرجة الأولى، لماتمتكه من ميزات سبق ذكرها.

في السّياق نفسه نجد مارتن هايدغر، الفيلسوف الألمانيّ، يحدد مهمة الفلسفة بـ "ممارسة مهمة التفكير ووظيفته التي من شأنها أن تخترق، وتنتهك، وتحطم الطرق والمسارات المألوفة العاديّة، وتفتح لنا منظورات المعرفة ومشاهدتها، الأمر الذي يعمل على إرساء بنى المعايير، والأعراف، والتسلسلات الهرميّة للمعرفة، والتي فيها، ومن خلالها، يقوم الناس بانجاز مهمتها تاريخيّاً وثقافيّاً، المعرفة التي تعمل على اضرام شعلة البحث، وتحتم طرق ومنظورات كل التحقيقات، والاستقصاءات، وبذلك تهدد كل القيم الدارجة والمألوفة"[1].

وإذا قررنا تلك المهمة التحرريّة فما ماهيتها إلاّ السّؤال الفلسفيّ، والذي يعتمد بدوره على آليات عدة من الحري بنا أنْ نذكر بعضاً منها لضرورتها:[2]

1- دقة الموضوع، فيجب أنْ يكون السّؤال واضح المعالم حسن العبارة اللغويّة، دون إبهام أو غموض، بمفاهيم تم التعرف عليها أو التعريف بها مع إدراك صحيح لمجال البحث والتساؤل مما يجعل الإجابة عنه غير مشتركة مع مجال آخر أو تحيل موضوع السّؤال لميدان غير ميدانه.
2- أنْ يتيح السّؤال مجالاً من الحرية للباحث، تجعله مخيّراً في اعتماد منهج ذي جدوى في البحث والوصول للنتائج المتوخاة، فلا قسر في السّؤال عبر المنهج.
3- أنْ تكون هنالك إمكانيّة للنتائج المراد استنباطها من إثارة السّؤال، فلا معنى للسؤال المستعصيّ عقلانيّاً، لأنّه لن يقود إلى نتيجة من وجهة نظر فلسفيّة.

---

(1) مارتن هايدغر، مدخل إلى الميتافيزيقا، نقله إلى العربية، عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، 2015، ص 210.

(2) ينظر: ياسين خليل، الفيلسوف والتفلسف، تحقيق: حسن مجيد العبيدي، المركز العلمي العراقيّ، بغداد، ط1، 2010، ص 65-66.

وعلى الفلسفة بطبيعتها الاستفهاميّة أنْ تضع صوب عينها غاية كبرى وسامية هي: كشف المعنى في عالمنا. ولعل هذا الهدف لايروق لخطاب مابعد الحداثة، إلاّ أنّ الاخيرة نفسها تقع في مشكلة المعنى المضاد في اللامعنى وهو اللاجدوى والتشظي وغيرها.

وإذا كانتْ الفلسفة "تحاول دائماً أن تقيم ضرباً من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة: معرفة ترمي إلى تغيير وجودنا، ومعرفة أُخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء"[1]، فإنّنا سندخل في كثير من المحاذير التي تواجه هذه المحاولة بشقيها، فنجد أنّ بدايات المواجهة للقول الفلسفيّ مرافقة لبدايات التفلسف نفسه. وهذا التغيير الذي تسعاه الفلسفة هو الذي يستجذب الرعب والإرهاب الذي ينهال عليها تبعاً كلما عملتْ لتحقيق هدفها.

وانطلاقاً من واقعنا المعاش، ومن تجربتنا العقليّة، يلزم أنْ نوجه المقول الفلسفيّ نحو مايلزم من الواقع لغرض حل أزماتنا واقحام العقلانيّة في وسط خرابات الخرافة، وعنفها الذي هيمن على هذا العالم المعاصر، فالفلسفة "لم تقطع صلتها يوماً بالحياة، وقد حرص معظم المفكرين منذ بداية التفكير الفلسفيّ على إشباع حاجة الإنسانيّة إلى أخلاق عمليّة، إلى جانب اهتمامهم بإشباع حاجتها إلى النظر العقليّ. ومادام النظر والعمل هما كواجهتي العملة، أو مادامت العلاقة بينهما هي كالعلاقة بين الصورة والمادة في فلسفة أرسطو، فليس في وسع الفيلسوف أنْ يصرف النظر عن وجوده الشّخصيّ، لكي يحلق في سماء المجردات،... وإنّما لابد للفيلسوف من أنْ يتخذ من تجاربه الشّخصيّة نقطة انطلاق"[2]، وياله من واقع مأزوم حد النخاع ذلك الذي نعيشه في تجاربنا الخاصة في أُفق بدا أنْ لانهاية له، مع الظلام ورجاله الإرهابيين!. وبما أنّ أبرز مشكل وواقع مأساويّ تعيشه البشريّة جمعاً، ونحن الأفراد على مستوى الشّرق الأوسط وبلاد المسلمين، من تطرف وإرهاب، لزم أنْ يكون الكلام في محركات وجذور الإرهاب وخباياه، وموقفه الناقم على تدخل القول العقلانيّ، من نصيب في الفحص، والنظر، والنبش في محرماته، وموانعه، ونتائجه، وأغراضه.

---

(1) زكريا ابراهيم، مشكلة الفلسفة، ص 59.

(2) المرجع نفسه، ص 65.

كما أنّ الفلسفة بطريقة تساؤلها وبحثها عن الحقيقة لايمكنها أنْ تكون محايدة دوماً بل مطلقاً، وذلك لأنّ الحياد يعني عدم إبداء الرأي أصلاً والفلسفة لاتسكن تجاه حركة الواقع والحياة، ولاتبدو مستقيلة وإلاّ انتفت ماهيتها؛ ولذلك نحن نقر، بنسبة مقبولة، ماذهب له الآلوسيّ من أنّ "الفلسفة تمذهب وموقف، وكل صاحب نظرة يرى مسوّغاً لنظريته، والشخص المحايد، الذي يرى الجميع كلاعبين في ساحة، لايحق له أنْ يقول أي شيء؛ لأنّ لا أحد سيقبل رأيه، عليه أنْ يلعب معهم، وحالما سيفعل ذلك سوف لن يبقى محايداً ولامتفرجاً"[1]! لكن علينا أنْ ننتبه إلى أنّ هذا التمذهب يجب أنْ لايتحول إلى انغلاق آخر، وبالتالي سيتحول إلى جواب قارٍ، وعنف مستقبل، وإرهاب مستنتج.

- العنف والإرهاب والتكفير: تنقيبات مفاهيميّة:

العنف:

لايزال موضوع العنف شغلاً شاغلاً عمليّاً، وهمّاً معرفيّاً ومفاهيميّاً نظرياً. وماحديثنا عن الإرهاب إلاّ بوصفه حصيلة متراكمة أو صورة متطرفة من العنف، إنْ أُطلق على أصغر مصاديقه.

تعود أُصول كلمة عنف "Violence" إلى الكلمة اللاتينيّة Violentia، وهذه في جذرها تعني "القوة". وهي أيضاً متصلة بالكلمة "ينتهك" Violate والتي توحي بمعنى الهجوم والإيذاء والتدخل أو الفشل في إبداء الاحترام. والعنف مثل "التحكم" فهو يمنع الناس من تنفيذ أهدافهم، يعيدهم إلى الخلف ويضع العراقيل في طريقهم، والعنف مثل القوة: بفرضه على الناس أهدافاً وأفعالاً وسلوكاً معيّناً دون غيره. إلاّ أنّه، بالتأكيد، يختلف في شدّته وملابساته الأُخرى.[2]

أما في جذره اللغويّ العربيّ، فيعود العنف إلى الخرق بالأمر، وقلة الرفق

---

(1) حسام الآلوسيّ، الفلسفة: آفاقها ودورها في بناء الإنسان والحضارة، بيت الحكمة، بغداد، 2010، ص 55.

(2) ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إلى التراحم، ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص 179-180.

به.[1] أي هو مايضد الرفق واللين في السّلوك.

ويشير العنف اصطلاحاً إلى كل فعل شديد وقاس يغاير ويختلف مع الوضع الطبيعي لوجود الأشياء، وبكلمة أُخرى يمثل العنف مايفرض بالقوة من سلوك أو حالة محددة، لم تكن لتحصل لولا تدخل هذا الفرض.[2] ويقصر مفهوم العنف على الإنسان لأنّه يتضمن إرادة فرض القوة وتحديد مستواها.

والعنف على مستويات مختلفة يمكن أنْ تحصر في إثنين هما: العنف المادي الذي يكون موضوعه الجسد، ومايلحق به من أذى، والعنف المعنويّ الذي يلحق بالإنسان ويمس ضميره أو حريته ومايتعلق بجوانياته ومشاعره.[3] وقد يترتب على كل عنف ماديّ عنف معنويّ، إلاّ ماندر. كما أنّه يمكن أنْ يصنف إلى ماهو مشروع وماهو غير ذلك، فلايمكن أن يعد الدفاع عن النفس عبارة عن عنف غير شرعي أو غير قانوني، ذلك لأنّ الهلاك مصير من يدخل هذه اللعبة. وكذلك فالعنف من أجل التغيير، والخلاص من كل نظام فاسد، أو لايمتلك أي شرعية من قبل مجتمعاته، قد يجد تسويغه في في أبجديات الثورة.

وهنالك العنف المقبول والعنف غير المقبول، وعنف الفعل وعنف رد الفعل، والعنف المؤسس للذاكرة وعنف سياسة الذاكرة، وكل هذه التصنيفات يمكنها أنْ تؤطر مختلف مستويات العنف وأحكامه وقيمته، فالمقبول من دونه يشترك في الشّرعي واللاشرعي، وعنف الفعل غالباً مايرافق معنى العنف اللامشروع، وعنف رد الفعل جل مصاديقه ترافق العنف المشروع، إلاّ في حال التفويض بين تحقيق القصاص أو إمكان تجاوزه والصفح عنه، والعنف المؤسس للذاكرة في الغالب هو عنف ضد جماعات، والعنف المنطلق من سياسة الذاكرة هو عنف برد فعل منطلق من جماعات كذلك، ولايعني ذلك عدم فعله من أفراد دون غيرهم، فذاك أمر له جزئيات تطبيقيّة الكثيرة.

---

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج10، دار صادر، بيروت، ط 5، 2005، ص 303.

(2) ينظر: أدونيس العكرة، "العنف" في كتاب مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفيّة العربية، تحرير: معن زيادة، المجلد الأول، مركز الانماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 625.

(3) المرجع نفسه، ص 626.

ويتساءل البعض عن إمكان أنْ نجمع تحت عبارة واحدة (العنف) ظواهر على درجة عالية من التفاوت كما في أصناف العنف؟ من الابادة الجماعية، الأكثر تصوراً للعنف، إلى ضربة الكف! لأنّ ثمة أشكال كثيرة قد لاحت اليوم في الأُفق، وظهرت للعيان، من الوصف للعنف، كما في الأعمال الجسديّة، والأخلاقية، والعنف الكلاميّ، والازعاج، والمضايقة والعنف المدرسيّ، وغيرها،[1] أقول: نعم. يمكن بتصوره إلحاق الأذى، العنف هو إلحاق الأذى بقدر ما. وبذلك فهو مفهوم تشككيّ كما يقال في المنطق، أي على درجات مختلفة، لكنه لايفقد دلالته ولا آثاره بمجرد تفاوت قوته ومستواه.

الإرهاب:

تداعت الاذهان كل الصور البشعة للقتل والتدمير والتخريب، لتلملمها في قالب واحد أسمته الإرهاب، وإن كنا نعتقد إلى اليوم بأنّ هذا الاستدعاء سلطويّ المحرك، والتقرير والاعتماد. يعني أنّ السّلطة قد لعبت دوراً في تقرير من الإرهابيّ؟ ومن يستحق الموت من دونه؟ بالمعنى المعاصر، وذلك لن نركن له في محاكمة النصوص التاريخيّة، لكي لايكون اسقاط فهم الحاضر على مراد الماضي، بل سنواجه تلك الاشكاليّة بفهم أوسع وهو الإرهاب بمعنى يشمل تراكمات العنف والتكفير والرعب والاذى.

وتعود كلمة الإرهاب إلى جذر "رَهَبَ" والتي تشير، وحسب لسان العرب، إلى الخوف والفزع، إذ إنّ فعل رَهب يعني خاف، ورَهب الشّيء خافه، وأرهبه ورهبه واسترهبه تعني: أخافه وأفزعه.[2]

بينما تعود جذور دلالة الإرهاب اصطلاحاً وأصله في اللغات الاجنبية إلى الثورة الفرنسية، في عام 1789، إذ اكتسبت حينها دلالتها الاجتماعية – السّياسيّة.

---

(1) ينظر: مجموعة مؤلفين، معجم العلوم الإنسانيّة، اشراف وتحرير: جان فرانسوا دورتيه، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ن 2009، ص 766.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص 240.

وبرزت حينها اللفظة لتعني الأعمال العنفيّة في طبيعة سياسيّة واجتماعيّة، ولاسيّما ما ألتصق بمهاجمة الثوار الفرنسيين سجون باريس وضواحيها، وما قاموا به من قتل مجموعة من مؤيدي وتابعي الملك، وحينها وصِفَ ماقاموا به من قبل السّلطات بأنّه إرهاب.[1] ويأخذ اليوم دلالته اصطلاحاً بما يعني: "استخدام العنف غير القانونيّ أو التهديد به، بأشكاله المختلفة كالاغتيال، والتشويه، والتعذيب، والتخريب، والنسف، بغية تحقيق هدف سياسيّ معين"[2].

وبقدر هذا التصور بالمعنى الغربيّ لدلالة المفهوم "الإرهاب"، يمكن أن نلمح تصوراً مغايراً لدى الفكر الإسلاميّ، إذ يعيد محسن وهيب عبد، في كتابه "ايديولوجيا الإرهاب"، المفهوم إلى ايديولوجيا اتخذت من شعار "أنا خير منه"، والتي ترتبط داخل المنظومة الإسلاميّة بكلمات أطلقها الشّيطان في حواره مع الله، لّما طُلب منه السّجود لآدم، فكان التكبر وعدم الامتثال مؤشراً للإنحراف، وبالتالي فإدعاء الأفضليّة هو العنصر الاول المحرك للإرهاب؛ ولذلك يربط المؤلف هذه الفكرة بالحقد على الإنسانيّة والافعال المحصورة بالقسوة والعنف المتطرف، والتي تجتمع كلها تحت الشّعار آنف الذكر.[3] ولعل الإرهاب يعمل على تفلتْ الحرية من كل قيودها وحدودها، وكإنّما الوضع الانتظاميّ والعام قد فقد كل توازناته[4]، فعلينا أنْ نحدد من يعطل هذا الانتظام لكي يظهر الإرهاب؟ ومن ثم من يحدد أنّ الإرهاب دائما ماهو خارج النظام؟ فلعله مايمثله النظام نفسه!

وكذلك يبدو الإرهاب ارتكاباً لافعال عنيفة ضد المدنيين بهدف خلق الشّعور بالذعر بينهم. وقد يستهدف جماعة إثنيّة أو قوميّة أو دينيّة معينة، لأجل بلوغ أهداف سياسيّة أو احتماعية أو دينيّة واقتصاديّة. وقد يكون العمل الإرهابيّ

(1) ينظر: أدونيس العكرة، "الإرهاب"، في كتاب مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفيّة العربية، تحرير: معن زيادة، المجلد الأول، ص 51.

(2) عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السّياسة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1990، ص 152.

(3) ينظر: محسن وهيب عبد، أيديولوجية الإرهاب ومواقف الإسلام منه: دراسة وتحليل، دار الهادي، بيروت، ط1، 2009، ص 179.

(4) ينظر: أدونيس العكرة، "الإرهاب"، ص 53.

مسوغاً من قبل الفاعل له، لأنّه يبغي أهدافاً معينة لامعنى للفعل من دون تحقيقهـــا. والأثر المستتبع لجميع الأعمال الإرهابيّة ليس استهداف فرد معين ومحـــدد فقـــط، فذلك يبدو قتلاً فقط، بينما الأثر الذي تنشده كل العمليات الإرهابيّة إنّمـــا هـــو تأثير عاطفيّ مطلوب صناعته لغرض تحقيق الانتشار لحالة الخوف اللامحدود، ويعني ذلك أنّ العمل الإرهابيّ لايقصد به فقط إلحاق الأذى بالأشـــخاص المقتـــولين أو المستهدفين مباشرة بل بما وراء ذلك، أي من يتعين عليهم أنْ ينتبهوا لهذا العمـــل ونتائجه[1]، وقد نلحظ استقراراً دلاليّاً اليوم حول الإرهاب بأنّه: "اللجـــوء غـــير القانوني وغير المنظبط لأقصى وتائر العنف من قبل الحكومـــات أو المنظمـــات أو الأفراد لتحقيق أهداف معينة واشاعة الرعب والفوضى"[2]. ويحمل أثر الإرهاب، وفحواه، العمل على قولبة الناس في عقيدة واحدة، ورأي واحد، في محاولة لقتـــل كل ما من شأنه اعتماد الاختلاف والتغاير، بوصفهما طبيعة إنسانيّة. وقد يتصور البعض أنّ الاتفاقات تبدو أكثر من الاختلافات بين البشر، وذلك موهوم أكيـــد، فالاختلاف والتميّز هو الأساس في كل ما له معنى من الوجود الإنسانيّ، بـــل إن كل تشابه يعود في أصله إلى قسر معين، وابتعاد عن الإرادة الحقة للإنسان؛ لذلك تبدو تصنيفات البعض في جنسه ونوعه لازمة لتميزه لا لإقصاءه. إذن الـــدعوة إلى جعل العالم صورة واحدة وشبيهة بأفراد جنسها ونوعها، تتمظهر بوصفها عنفـــاً صارخاً.

إذن فالإرهاب وبغض النظر عن اتخاذ تعريف فيه بدقة أو بمرونة، يعتمد على ماينتجه أو يبتغيه، فلا تعد "الأعمال في حد ذاتها هي السّمة المميـــزة للإرهـــاب، وإنّما الغرض السّياسيّ من ورائها. فكما يقول عالم السّياسة سونيل كلناني: تعتبر إثارة الفزع تكتيكاً، وسيلة عنف عشوائية... يتساوى احتمال استخدامها من قبل فرد مختل مع احتمال استخدامها من قبل دولة ما... ولكي نقترب مـــن تعريـــف

(1) ينظر: اندرو ادجار وبيتر سيدجويك، موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الاساسية، ترجمة: هناء الجوهري، مراجعة وتقديم وتعليق: محمد الجـــوهري، المركـــز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009، ص 49-50.

(2) محمد نعمة السّماوي، الخلايا النائمة: التقنيات المتطورة لصناعة الإرهاب، دار الكتـــب التاريخية- ناشرون، ب، م، ط1، 2015، ص 43.

الإرهاب، يجب أولاً تحليل منطقه السّياسيّ؛ وذلك نظراً لأنّ جوهر جميع تعريفات الإرهاب تقريباً اي استخدام العنف لتحقيق مآرب سياسيّة، يتشابه مع تعريف الحرب"[1]، وهنا يمكننا الإفادة من القول: آنفاً، إنّ الإرهاب حربٌ. بغض النظر عن من يقوم بها أو من تقع عليه، أو ماهي وسائله، فإرهاب الفرد حرب عليه، كما إرهاب المجموعة حرب عليها.

وهنالك أصناف من الإرهاب هي صميم بحثنا ودراستنا، وأقصد الإرهاب في جنبته الفكريّة، فهذا الإرهاب، والذي يقع تحت صنف الإرهاب المعنوي بداية، والإرهاب الجسديّ استمراراً ونهايةً، هو ما إنصب على رؤوس المفكرين والفلاسفة، وكل من يكون تحت مطارق السّلطة المستبدة بمختلف اشكالها، وكل من يحاول أنْ يفتش في الممنوع والمحرم والتابو.

والإرهاب الفكريّ يشير إلى فرض الافكار بالقوة واستعمال التخويف والترهيب والعنف كردٍ طبيعيّ على من لايأخذ بتلك الأفكار. وكان دأب الحكومات الاستبدادية والادارات البوليسية أن تأخذ المدنين عموماً بالشدة والخوف، فضلاً عن النخبة المفكرة، ولاسيّما المتفلسفيّن منها. والتاريخ حافل بضحايا الإرهاب الفكريّ ممن اتهمتهم السّلطات السّياسيّة بالتخريب، والدعوات لتعكير السّلام الاجتماعيّ ومحاولات قلب النظام القائم، أو ممن اتهمتهم السّلطات الدينيّة بالكفر والزندقة والإلحاد، فتراوحت عقوباتهم مابين السّجن والتعذيب والملاحقة والاعتقال ومصادرة الممتلكات والإعدام بالحرق أو الشّنق وأمثلة ذلك من الفلاسفة كثير.[2]

التكفير:

بالعربيّة يشير الكُفرُ لغةً إلى جحد النعمة، وضد الشّكر. والكافر الجاحد بأنعم الله، أي الذي غطاها وسترها ولم يعترف بها، وقيل إنه من غُطي على

---

(1) تشارلز تاونزند، الإرهاب: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: محمد سعد طنطاوي، مراجعة: هبة نجيب مغربي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2013، ص 10.

(2) ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 42-43.

قلبه[1]، أي أنَّ الكفر له علاقة بالستر والتغطية، وكَفَّر الرجل أي وصفه بالخروج عن الدين، ووسمه بجحده لله ونعمه، وبأنّه من تغطى قلبه عن الإيمان. ويمكننا أن نجد علاقة بين هذا الجذر "كفر" بالعربية مع Cover بالانجليزيّة لأنها تعطي معنى الغطاء والساتر والحجاب أيضاً.

ويصنف الفكر الإسلاميّ الكفر على نوعين: أكبر وأصغر، وأراد من الأول مايخرج مرتكبه عن الملة، اي الإسلام، والثاني مايبقيه فيه على الرغم من المعصية المرتكبة بسببه، ويرى صاحب كتاب السّلفية التكفيريّة أنَّ أصناف الكفر الأكبر خمسة هي:[2]

1- كفر التكذيب، وهو تكذيب الرسالات والافتراء على الله.
2- كفر الإباء أو التكبر، مع وجود تصديق بموضوع الكفر، كما في حادثة الشّيطان واستكباره عن السّجود لادم.
3- كفر الشّك، وهو الذي يتعلق بالظن أو التشكيك بالعقائد والمقولات الدينيّة المركزيّة.
4- كفر الإعراض، وهو يتعلق بالصد عن الحقيقة الدينيّة بعد أن ظهرت لمن كفر بها.
5- كفر النفاق، والذي يراد منه الكفر بعد الإيمان.

كما أنّنا يمكن أنْ نلحظ تصنيفاً آخراً للكفر، حسب أحواله وأهواله، فإذا كان الإيمان هو الطاعة فالكفر هو المعصية، وإنْ كان الإيمان هو المعرفة بالله فالجهل بها هو الكفر، وإذا أظهر الكافر الإيمان خلاف مايبطن سمي منافقاً، وإنْ أظهر كفره بعد إيمانه، سمي بابجديات الثقافة الإسلاميّة، مرتداً، وإن قال بشريك في الإلوهيّة وصف بأنّه مشرك، وإنْ تدين ببعض الأديان خلاف الإسلام سُمي كتابياً، وإن قال بقدم العالم والدهر فهو المعطل، وإنْ كان ينطق بعقائد مغايرة، بالرغم من اعتقاده ببعض مافي الإسلام فهو الزنديق، وهكذا تبدو التسميات حسب الصفات والحالات.[3]

(1) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص 84.
(2) ينظر: نسيب محمد حطيط، السّلفية التكفيرية: الجذور والمنهج، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2014، ص 82-83.
(3) ينظر: عبد المنعم الحفني، المعجم الشّامل لمصطلحات الفلسفة، ص 683.

والحقيقة أنّه لمن الملفت للنظر الاهتمام بتفصيلات الممارسات تجاه ومايقع عليها من تسميات وصفات، ولعله هوس رجال الدين في ضرورة القمع والوضع في زاوية أو تعليب في خانة لكي يهل التجريم فيما يلحق ذلك التحديد.

خلاصة وربط:

بعد أنْ تبينا مفاهيم الفلسفة والعنف والإرهاب والتكفير يتبين مغزى البحث فيها: إنّ المقول الفلسفيّ بصورته النقديّة والتحليليّة والفاحصة والمشاغبة والمستفهمة يجعل نفسه موضوعاً للعنف والإرهاب والتكفير؛ لأنّ العقلنة وكشف الخبايا والسؤال الدائم ممارسات تؤرق شأن السّلطة بأصنافها، فتلجأ إلى التعنيف لحامل الرأي النقديّ والمعارض، والترهيب عبر استعمال أنكى العقوبات وابشعها وتحقيق هدف الرعب لمن يجرؤ على التعقل والتفلسف، وقد يسبق أو يواكب أو يلي هذه الاعمال توصيف الفيلسوف بالكافر، والخارج عن الملة، والزنديق، والمشرك، والجاحد، لأتفه الأسباب وأدناها استحقاقاً، في سبيل جعل التفلسف فعلاً تابويّاً، لايتاح له الانسياب مع طبيعة الإنسان، وبما أنّ كل من الإرهاب والعنف والتكفير هي عمليات تقتل هذه الانسيابيّة فلطالما لحظنا أنّ ممارستها بحق الإنسان المفكر، بمعول العقل، كانتْ لأنّه مجرم، ومخالف للواحديّة التي تسعى لها، ويستحق هذه العمليات ويجب القصاص منه، ومن هنا بدأت محنة الفلسفة منذ بواكير التفلسف، بل منذ بواكير التفكير السّاذج.

وبقدر طلب الإنسان للمعرفة ومشروعيّة التساؤل، بقدر امتلاء تاريخ البشريّة "بالتعصب والضيق الفكريّ، والطغيان المذهبيّ، والعقائديّ، فإنّه كان [يمكن] أنْ يكون أسوء لولا فلاسفة دافعوا بسلوكهم وتعاليمهم بشجاعة عن حرية الفكر والتسامح، وعملتْ آراؤهم على توسيع الأُفق الإنسانيّ، والتقليل من التعصب. وإنّ ضحايا الطغيان المذهبيّ وضيق الأُفق كانوا في الغالبيّة من الفلاسفة والمفكرين. ويقيناً إنّه لو كان التاريخ سمع أصواتهم لكان طريق البشريّة حتى اليوم أقل دماء واسرع نضجاً، وأوسع معرفة، وأكثر تحسيناً للإنسان وظروفه"[1].

---

(1) حسام الالوسي، الفلسفة: افاقها ودورها في بناء الإنسان والحضارة، ص 185.

بدايات التحريم والتجريم للتفكير:
في البدء كان التابو

في البدء كان التلازم التتابعي بين السّؤال والنهي، بين الكلمة الانسيابيّة، والكلمة المصطنعة "التكفير"، ومن ثم انزاحت الكلمة المصطنعة لتحل محلها اليد، فأصبح العقل مقابل اليد في تلازم متأخر، وأقصد باليد هنا العنف، والترهيب.

ولعل من حق البعض أنْ يعترض في كون التكفير لم يكن ملازماً للكلمة الحرة أو في مقابلها، ورفضها، وحسبنا في إجابة ذلك القول: إنّ بداية الفكر هي بداية فرك الواقع، والواقع القار لايقبل أيّة خلخلة، على الرغم من بنيته الخرافيّة تارة، والهوجاء واللاإنسانيّة تارة أُخرى. وقد مثّل الفكر تلك الخلخلة، فلازمته ممارسات الوصف بالمروق على السّائد، وذلك هو التكفير. ومن ثم جلبت له ويلات التعنيف والترهيب. فكان حقاً على المتتبع جيداً لمصاديق هذا الرأي تاريخيّاً أنْ يعتمد عليه.

- البحث في الأَساطير العراقيّة والمصريّة والاغريقيّة في قوالب المنع والتحريم

عن الأُسطورة يجب أنْ نقرر بداية أنّ الصراع بين الميثوس واللوغوس، أي بين الأُسطوريّ والعقلانيّ، لم يكن قد ظهر بداية التفكير الإنسانيّ، وإنّما لاحقاً مع نضج هذا التفكير، لكن مع هذا الإقرار يجب أنْ نلحظ أنّ الأُسطورة لم تكن تعني اللاعقلانيّة آنذاك بل كانتْ التفسير الأوحد أو الأفضل، و لم تكن الأُسطورة، التي

حكت إجابات بدلاً عن خوض الإنسان في تمرده الاستفهاميّ، موضوع إيمان فقط، بل منهاج عمل، نظراً لما تحتمه الأُسطورة لمقبوليّة كون الإنسان مخلوق وفان. فالصراع بينهما يعني صراع بين نظامين معرفيين وليس بين أصل السّؤال ومنعه.

لو أعدنا فحص بعض الأساطير القديمة، كما أُنتج في العراق القديم أو مصر أو حتى الجانب الغربي مع اليونان، سنجد الكثير من الحكايات والسرد للتابوات، أو منع التفكير، أو لايضاح لاجدواه مع وجود الآلهة وارادتها وقوتها؛ ذلك لأنّ شأن فهم الواقع وتغييره لم يكن شأناً بشريّاً.

وماذا يعني أن تتعلق القدرة على صنع التاريخ، والملاحم، والبطولات، بالآلهة أو انصافها، أو أبنائها، أو سلالتها، ومريديها فقط؟ أليس ذلك أول تابو ومنع للتفكير في الخلاص أو العمل من أجله!؟ نعم. إنّه أول منع لأنْ تكون حراً، لأنْ تكون مريداً، لأنْ تكون فاعلاً، لأنْ تكون مفكراً، لأنْ تكون إنساناً.

وسأبين بعض الأساطير للتدليل على هذه الفرضية منها:

1- الأساطير العراقيّة (السومريّة والبابليّة):

من الغياب إلى الحضور الكواليسيّ

لم تكن حصة البشر إلاّ الذكر الهامشيّ في الأساطير السّومريّة، فالفانون لم يكن لهم دوراً واضحاً وبارزاً في هذه الأساطير، ولاتوجد في أساطير الخلق أو الصراع بين الخير والشر أو في تقرير المصير أو البحث عن الخلود، أي ذكر بطولي لهم، إلاّ ذكر واحد في أُسطورة الطوفان، والتي لم تحدد تفصيلاتها إلى اليوم بسبب عدم توفر الرقم الطينية كاملة، ومع ذلك تبدو مسألة الطوفان مرتبطة بارادة الآلهة أيضاً كما مع إله الشّمس الذي تفضل على البشر بأن جفف الارض وانقذهم.[1]

---

(1) ينظر: س. ن كارمر، "الديانة السّومرية: اللاهوت والطقس والأُسطورة"، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، ضمن كتاب: موسوعة تاريخ الاديان، الكتاب الثاني: (مصر وسورية وبلاد الرافدين والعرب قبل الإسلام)، تحرير: فراس السّواح، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2004، ص 232.

هذا يعني أنّ الإنسان لم يكن ذا شأن في هذه السّرديات الأُسطوريّة. ويستتبع هذا القول إنّ البشر لم يكن لهم من فعل إلاّ الانسياق وراء إرادة هذه التصورات بجدّها أو هزلها، وبعمقها أو سخافتها، لكن هل يعني ذلك غياب التفكير أصلاً؟ أو غياب التفلسف؟ أو غياب الإنسان في صنع هذه الأساطير؟

هنالك من يعتقد أنّ هذه التساؤلات قد حفزتْ الإنسان على التفكير، فجلجامش قد ثارت مشكلة الموت والحياة أو الخلود، وادم وحواء اثارتْ الامل والسعادة والمعرفة، كما أنّ الآف الأساطير المكتوبة وغير المكتوبة كانتْ قد حملّها الإنسان مخاوفه والآمه، وحتى وجهة نظره عن الحياة، وهنا يكون منبع الفلسفة، وإنْ كان بنوع من البدائيّة[1].

واعتقد أنّ الحقيقة تكمن هنا: وهي أنّ الإنسان الباحث عن سر الوجود والغاية منه وأصله ونهايته، هو من حاول الحكاية عنها ليبرِّز مايعيشه، ومايشعر به، وما يخاف منه أو يحبه، ويرجوه، فبدتْ الأساطير بهذه الصورة. إلاّ أنّه يبقى تفكيراً خاضعاً ولاعقلانيّاً، كما أنّه انساق لشعبويات سابقة في عقائد المجتمع وايديولوجيا السّلطة التي تمتعت دوماً بصلتها بالآلهة.

وفي حقل أساطير الخلق، نجد أنّ الرؤية التي كانتْ سائدة تشير دائماً إلى وضاعة الإنسان، وأنّه مخلوق بشكلٍ وحشيٍّ، فالأساطير العراقيّ ولاسيّما البابليّة منها ترى أنّه خلق من دم وعروق إله معدوم، وأنّه مخلوق لخدمة الآلهة فقط، لكي تكون على مستوى من الراحة.[2]

وبين أساطير الخلق والأصل والبطولة، لم تكن الأساطير البابليّة بمفارقة لهذا التصنيف، علاوة على إفراطها في أساطير وأساليب القرابين وتقديمها، فعادت سرد مسألة الطوفان وأصل الخلق وصراع الآلهة لتلخص كل الفكر الميثولوجيّ العراقيّ.

وحتى مايبدو متعلقاً ببحث الخلود بصفة إنسانيّة في محاولة لوضع اسئلة أو اجابات عن الحياة واستمرارها أونهايتها، وذلك ماتمثل مع ملحمة جلجامش، هي

---

(1) ينظر: حسام الالوسي، الفلسفة: افاقها ودورها في بناء الإنسان والحضارة، ص 9.

(2) ينظر: ستيفان ستيند، "أساطير الخلق"، ضمن كتاب: الأُسطورة والنظريات الميثولوجية في الغرب، ترجمة: عادل العمال، دار المأمون للترجمة والنشر، العراق، ص 30-31.

الأخرى لم تكن لتظهر الإنسان بوصفه البطل، فجلجامش نفسه ابن للآلهة بشراكة أب من الفانين، فكان ثلثيه، كما يروى في الأساطير، من الآلهة[1]؛ ولذلك نجده هو من حمل مشعل خوض غمار البطولة والملحمة وحتى نتيجة سرد هذه الملحمة لم تكن إلاّ لقول ماكان ثابتاً اصلاً: في أنْ تبقى كما أنت، وأنْ تعش حياتك كما هي، وبالتالي كل ماتفعله سيذهب سدى، والخلود ماهو إلاّ حلم، وما يمكن أنْ يخلد، ولوحده يمكنه ذلك، هو الذكر الحسن، وبالتأكيد أنّ الذكر الحسن لو تفحصنا معانيه في مباحث الأخلاق في الحضارة العراقيّة القديمة سيكون هو الآخر خاضعاً لقسريات كهنوتيّة، وتشريعات سياسيّة، أبعد ماتكون عن حرية الإنسان، وإمكان إرادته. وحين لقاء جلجامش بانكيدو ودخوله في صراع معه كان كل ذلك من تدبير الآلهة حسب الملحمة "فإنّ البطلين تصارعا منذ أنْ التقيا. وخرج جلجامش منتصراً، ولكنه اتخذ انكيدو صديقاً وجعل منه رفيقه. وفي آخر المطاف فإنّ مخطط الآلهة لم يحبط، فمنئذ أخذ جلجامش يسرف في تبديد حيويته في مغامرات بطولية"[2]، وحتى عثوره على النبتة المخصصة للخلود، ومروره بكل الصعاب، كان يبدو أنّه أمر مخطط، ليُقصم ظهره بفقدانه للنبتة، وأكلها من قبل الأفعى، ويعود وكأنْ لم يفعل شيئاً من جديد. وهذه هي اللاجدوى من حركة الإنسان مقابل القدر وحكمه المسبق، ولأقُل: إنّها الترهيب الأول داخل بنية نظام معرفيّ "الخرافة".

وفي كلا الحضارتين السّومريّة والبابليّة كان لقضية الصراع بين الخير والشر حضور وافر، يستدعي صورة مبكرة لقضية قابيل وهابيل في القرآن لكن بين إلهين وليس إنسانيّن. وهنا عودة أُخرى لفضل الآلهة وغياب الإنسان. وبين الفانين والآلهة كان الانصاف أو الأبطال الخارقين، وهم في الحقيقة من يؤدون الدور الأبرز فيما يتعلق بالبشر، "فقد كان عالم الأسطوريين وأنصاف الآلهة والعفاريت... يتمتعون بحب واحترام الناس، وكان الآلهة ينظرون من خلال توسط

---

(1) ينظر: ميريسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينيّة، ج1، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، ط1، 1987، ص 101.

(2) المرجع نفسه، ص 102.

هؤلاء إلى مطاليب الناس وشكاواهم، وقد انتشرتْ صورهم بين الناس في أشكال منحوتات طينية صغيرة تستعمل عند أداء مراسم العبادة، وكان الملوك يحترمـــون هذه التقاليد الشّائعة بين السّكان، وهكذا يعتقدون بأنّ قصـــورهم إنّمـــا تحـــرس بشكل خاص من قبل التماثيل والصور الجداريّة التي تمثل الحيوانات الخرافيـــة"[1]، وهذا يعني أنّ أي مجال خارج النسق كان يولد ميتاً لهيمنـــة السّـــلطتين الدينيّـــة والسّياسيّة على ذهن العراقيّ القديم. وحتى التعليم، الذي يراد منه إنشاء المعرفـــة وتنميتها، كان بداية مرتبطاً بالمعبد في زمن السّومريين ومن ثم أصبح تابعاً لمنهجيّة تفرضها الدولة في بابل، وكانتْ المدارس خاصة ومقتصرة على فئة دون غيرها.[2]

ومما سبق يتبين الآتي:

1- إنّ البشر ليسوا بصناع معرفة، وإنّمـــا بمكتســـبين لهـــا، ومكـــررين لابجدياتها، والامكان الوحيد لابداعهم يجب أنْ يكون في خدمة المعبد والدولة.

2- هنالك نوع من هيمنة نمط معين من المعرفة يخضع بالاساس إلى العقائد المريحة للمؤسستين الدينيّة والسّياسيّة.

3- إنّ التعليم لم يكن متاحاً للجميع.

4- إنّ المعارف كانتْ مقصورة على أصناف من العلوم تخضع لموافقة المعبد والدولة.

وهذه النتائج تقودنا حتماً إلى كشف غياب الـــرأي الناقـــد أو التفلســـف الحقيقيّ، والبحث عن التسويغات العقلانيّة للحياة وتصورات الكون. وبالتالي فإنّ القمع والترهيب لم يكن ردة فعل على سلوك فكريّ معين، بل كان مترســـخاً في البنية السّياسيّة والدينيّة إلى حد توفر التابو (التحريم) لكل ماهو مخالف للســـائد في أصل الآلية التفكيريّة للمجتمع.

---

(1) ايفيلن كلينكل- براندت، رحلة إلى بابل القديمة، منشورات المدى، ســـوريا ولبنـــان والعراق، ط2، 2010، ص 93.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 107.

2- الأساطير المصريّة: من حيلة تعدد الآلهة إلى منفذ الفراعنة:

لم تكن الأسطورة المصريّة ببعيدة عن قريبتها العراقيّة، فقد خاضتْ وغرقتْ في حكايات الصراع بين الآلهة والتنافس من أجل حكم الارض والسّماء، وفي تقرير مصير الشّر وحكمهم، وهنا نؤكد ماقلناه مسبقاً في ضياع قيمة الإنسان وقدرته على التغيير أو الموقف أو إبداء الرأي، وبالتالي في غياب التفلسف أو بواكيره إلاّ في صناعة الأسطورة لتخفيف العبئ عن كاهل الإنسان في واقع لا مفر منه من العبوديّة.

ومن منطلق أنّ الإنسان يعمل ترسيخاً لوضعه، وحفاظاً على استقراره، ولاسيّما في منطق السّلطة، فقد حاول أنْ يعكس واقعه في آلهته، فعلى الرغم من التصور المصريّ القديم في أنّ الإله قد كان لوحده، ولايغار ولايشارك أحد في سلطته، إلاّ أنّ الميثولوجيا المصريّة حكتْ عن بدايات لمباشرة تزويج الآلهة في الاعتقاد وبثه، ومن ثم اعطى لكل زوجين ولداً ليكمل نوع من التصور الثالوثيّ فيهم. ومن هنا أيضاً بدأت عبادة الفرعون كونه أحد سلالة الآلهة، وفي بعض الاحيان الإله الأعظم.[1] وحتى أنّ جلب السّعادة وصناعتها لم تكن شأناً بشريّاً، بل كانتْ منّة يمنحها الإله لرعيته، وتارة بيد الكاهن الذي ينوب عنه، أو بشخص الفرعون الذي هو أعلى رتبة، وأكثر هيبة.[2]

ولعل الهروب الذكي للإنسان المصريّ القديم من ويلاته كان بخلق آلهة مغايرين في طبائعهم للإله الأعظم "رع"، فكان الإله "اوزيريس" هو الذي يمنع أنواع القسوة والظلم والاستبداد والعنف بالرغم من حياته القصيرة في الميثولوجيا المصريّة، فحاول الغاء الهمجيات القديمة مثل اكل لحوم البشر وكذلك عمل على تعليم المصريّين الأدوات الزراعيّة وغيرها،[3] وهنا قد يبدو الإله الطيب؛ لأنّه عمل على تحقيق نوع

---

(1) جي. فياد، "ديانة مصر القديمة: الآلهة والأساطير"، ترجمة: فاروق هاشم وفراس السّواح، ضمن كتاب: موسوعة تاريخ الاديان، الكتاب الثاني، تحرير: فراس السّواح، ص 11.

(2) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 19.

من العدالة، كانتْ مُغيَّبة في وضع سلطويّ مطلق، أراد المصريّون الانفكاك منه، وهنا أقول: إنّ المصريّ القديم استطاع التحرر باسم الآلهة، ولو نسبياً.

واستمرت محاولات التحرر المصريّة على لسان الأُسطورة، فكان أنْ ظهرت آلهة متعددة وكثيرة منها "انوبيس" الذي يفتح طريق الموتى للعالم الآخر، وكان مرشد الأرواح، والسبيل إلى القناعة والرضا والاطمئنان، وهنا نؤكد أنّه كان مثالاً للبديل عن "اوزيريس"، فأخذ محله بعد موته في الشّأن العباديّ، أما عن المرحلة المتقدمة من ضرورة الاخذ بالتعلم والمعرفة وانتهاج الحكمة، فكان الإله "ثـوث" الذي تحلى بكافة اصناف الحكمة والمعرفة، وإليه تعزى صناعة الفنون والعلوم والحساب والفلك والطب، وحتى الرسم والكتابة،[1] وهنا يتبين هروب الإنسان المصريّ القديم إلى الاستظلال بظل الآلهة لتوفير قسط من الحرية في تحقيق الذات، لكن مشفوعة بهالة قدسيّة.

المرحلة المتطورة من التصور العباديّ في الأُسطورة المصريّة كان مع الانعطاف نحو عبادة الفراعنة، فكان أنْ عبدوا البعض من الفراعنة بعد موقم في البداية كما مع "امنحوتب"، والذي يعني اسمه "من يأتي بالسعادة"، ووصف بأنّه أشهر الحكماء القدماء، وممن أعجب به الناس أشد الاعجاب في حياته، وقدسوه حد العبادة بعد موته، ولأجل جعل تقديس البشر أمراً مستساغاً، فقد صُوِّرَ في شكل إنسان بلا الذقن ولا الصولجان المقدسين، ويجلس القرفصاء وهو يقرأ بأوراق بردي ملقاة أمامه. إلاّ أنّه، فيما بعد وحسب تصوري، ولعدم تقبل البعض لقدسيته، صيغت حوله الأساطير في كونه لم يولد من بشر، وإنّه من الآلهة، ومنها بدأوا الناس يعزون له الشّفاء والمعرفة وحماية الكتبة والمتعلمين.[2] ولعل ذلك، أيضاً، جزءٌ من طلب الحماية من واقع مزري، كان المصريّون يعانون منه أشد العناء. إنّه عناء أنْ تفكر في مقابل السّلطة.

وبذلك مثّل الفرعون الأُنموذج المثاليّ لرعاياه، وهو الإله الذي يجعل شعبه يعيشون وفق افعاله، لأنّ عمل الفرعون هو استقرار للكون والدولة؛ وبالنتيجة هو استقرار للحياة، وهو الذي يعمل وفقاً للأُسطورة على عدم عودة العالم إلى العماء،

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 30-33.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 53-54.

وعليه فإنّ الفرعون يجسد قدرة "رع" على إدارة الحياة، وما نصر الفرعون إلاّ نصر لرع، وينتج مما سبق، أنّ الفرعون هو الصانع الوحيد للحياة والتاريخ وأحداثه المتميزة والمتفردة.[1] وهذه التجسديّة لرع بصورة الفرعون، ازادت البلاء على الفرد الذي يبحث عن حريته واستقلاله، ومعها أصبح الإنسان المصريّ حبيس الإرادتين، رع والفرعون.

كما أنّ هنالك استقالة واضحة عن الحياة، لقصرها ولواقعها المزريّ، إلاّ ماندر، فنجد أنّ اهتمام المصريّ انصب على الحياة بعد الموت، أكثر من قبله، لأنّه عدّها الحياة الأبديّة، وبدلاً من أنْ يخشى فكرة الموت كما كان في الفكر العراقيّ، نراه يُسرّ به، ويجهز نفسه من أجله، عقليّاً، عن طريق إعداد، ومران لتلك الحياة،[2] فالموت هو طريق خلاص، وليس مسألة خوف، ولو تساءلنا في تسويغ هذا الرأي في الثقافة المصريّة آنذاك لأمكننا أنْ نلمح الوضع غير المقبول في الحياة التي كان المصريون يعيشوها، وحتى الإنسان المفكر هنا يلزمه أنْ لايجهد نفسه، بل أنْ يبعث في ذهنه الراحة والاستقالة لغرض أساس هو: إنّ الواقع لامناص منه؛ ولذلك يجب العمل من أجل عالم آخر. يا لها من عمليّة نفي صارخة للعقل وامكاناته!

3- الغرب وبداية المحنة: الأساطير اليونانيّة

لا أُركز كثيراً على ماجاء في الملحمتين الشّعريتين لهوميرس وهما الاليـاذة والاوديسا؛ لأنّهما سرد لاحداث تاريخيّة حربيّة، بالرغم من بعدها الأدبيّ الثريّ، والبعض يشكك في نسبتها إلى شخص واحد كما مع ماينسب لهوميروس فيها، بل ظن البعض أنّها انجزت من شعراء متعاقبين، ويدوران حول حرب طروادة ومانتج عنها، ودور البطل المقاتل أو المجتمع في المقاومة، وحتى في استعراض بعض الحيل العسكريّة، والسّرد لبعض قصص الآلهة والوحوش والعفاريت، إلاّ أنّني اجد في أنساب الآلهة مادة كافية لفحص بدايات التابو من جهة وانعطافات الفكر اليونانيّ

(1) ينظر: ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينيّة، ج1.ص120.

(2) ينظر: ارنولد توينبي، تاريخ البشرية، ج1، ترجمة: نقولا زيادة، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1985، ص 101.

من جهة أُخرى في مانتج عن ملحمة هزيود، لما له من دور في تحفيز صناعة العبوديّة والعنف من جهة ومحاولات الانفكاك والتحرر من جهة ضديّة لها. وفيها يبدأ السّرد الأُسطوريّ اليونانيّ بحكاية صراع لاحد له بين الآلهة، وحتى فكرة الخلق والتناسل لم تكن إلاّ نتيجة حرب وعراك، بين الآلهة، وهو صراع الأجيال، صراع الابن والأب، الذي استمر منذ جيل أُورانوس "إله السّماء" ومن ثم جيل كرونوس "إله الزمن" وبعدهما جيل الإله الأعظم والابرز وهو "زيوس" وآلهة الأولمب، ومع الأخير بدا العالم وكأنّه أُعيد خلقه من جديد، ولأقول إنّه مع إرادة زيوس بدأ الإنسان بالظهور. وقد نظر غادامير إلى ما أنجزه هوميروس بأنّه نوع من التنظيم في الرؤية للكون والعائلة السّماويّة، فأنساب الآلهة يصوّر لنا وجود مجتمع من الالهة النبيلة "مثل طائفة من اللوردات الكبار، ومن جهة ثانية، نحن نجد خلال البلد تنوعاً واسعاً من المواقع للعبادات الدينيّة موقوفة على الآلهة الفردية"[1]، وهنا يتبين حسب غادامير أنّ الالهة لم تكن، حسب هزيود، متعالية ولاسبيل لها، بل كانتْ منبثة بأفرادها داخل المجتمع، أو لنقل أنّها سمحت بنوع من التعدديّة الدينيّة من وجهة نظر أُخرى. لكن الصراع بينها لم ينتهِ، و لم تتح تلك التعدديّة إمكاناً لتعايش بين الآلهة! فكيف به داخل مجتمع بشريّ؟!

وإنّما كانتْ عمليات الإبادة للأجيال الإلهيّة تحدث في انتصار الابن على الاب، وبغض النظر عن تفاصيل هذه الحكايات، نجد أنّ زيوس قد استفرد بكل إمكانيات الآلهة، فهو إله السّماء وإله الارض، والخصب، وهو حامي المنزل، ورب الوفرة، وهو الذي يعمل على حراسة واجبات الأُسرة، والشرائع، والقوانين، وبالتالي حماية المدينة،[2] وهذا التدخل الكبير لزيوس في كل شيء، لم يتح أيّ مجال لأنْ يفعل الإنسان شيئاً، إلاّ حكاية هذه الأساطير والإيمان بها، في بداية الامر، ولعل هوميروس قد أفاد من أساطير الشّعوب الشّرقيّة لكي يعيد هذه البطولات باسم زيوس، وبالنتيجة يكون الشّخص الأكثر قدرة على صناعة الإله وتوفير الإجابات نيابة عن أُنس اليونان.

(1) هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002، ص 47.
(2) ينظر: ميريسيا الياد، تاريخ المعتقدات والافكار الدينيّة، ج1، ص 310.

لكن الأهم من أساطير الآلهة ماقام به "بروميثيوس" في حمله شـعلة المعرفـة وانزالها للبشر، أي إنزال مقامها من القدسي إلى الإنسانيّ المدنس، ويمكن اعتبـار هذه اللحظة هي بارقة الأمل للإنسان في أنْ يكون مؤثراً ومنتجاً ومتعلماً، وهذا لم يرق لزيوس كثيراً فكانتْ عقوبة بروميثيوس أنْ عُذّب بربطه في قمة جبل لتنـهش لحمه الصقور، ويعاد من جديد في عذاب أبديّ مستمر، وعقوبة البشر من زيوس كانتْ إفناء جيلهم وخلق جيل آخر من جديد، ولعل المقصود هنا أنْ يخلق جيـل أكثر طواعيّة وأتعس حال في العبوديّة وعدم المعارضـة! "وفي آخـر المطـاف، لايتصرف الإنسان إلاّ في حدوده الخاصة، هذه الحدود المعنية بشـرطه البشـري، وبخاصة بنصيبه. إن الحكمة تبدأ مع الشّعور بالنهاية، وبالوقتيّة لكل حياة بشـريّة. إنّه يقتضي إذن الافادة من كل مايستطيع أنْ يقدمه الحاضر: ضباب، صحة، افراح طبيعية، أو مناسبات لإنماء الفضائل... ولكن الوعي بالحدود المقدرة سلفاً، والوعي بسرعة عطب الوجود لم يمح أبداً. وبعيداً عن كبح القوى الخلاقة للعبقريّة الدينيّة الإغريقيّة، قادت هذه النظرية المأساويّة إلى اعادة تقييم متناقض للشرط الإنسـانيّ. فطالما أنّ الآلهة أجبرته على أنْ لاينتهك حدوده، فإنّ الإنسان قد انتـهى ليحقـق الكمال، وبالتالي القداسة للشرط الإنسانيّ"[1]. انتهت بذلك الامكانيات للحرية، والقول والفعل. لكن هذه الأُسطورة لم تحافظ على هيبتها، طويلاً.

ويمكن عد هرقل، الذي مثّل شراكة بين نصف إلهيّ ونصف بشريّ، مثـالاً أولاً لإتصال السّماء بالأرض، لأنّه ابن زيوس ووالدته الأنسيّة. وبعده نلحظ بقوة التلاصق والتشابه بين الآلهة والبشر ولاسيّما الأبطال، الذين حضـروا بقـوة في الأُسطورة اليونانيّة، أكثر من مثيلاتها العراقيّة والمصريّة، إذ "قد نلتقيهم في الشّوارع أو المعابد والحد الفاصل بين الخالدين والفانين من البشر لم يكن حادّاً عند الاغريق إذ كان الاثنان من نفس المجموعة.... من جنس واحد"[2]. وكما قلنا إنّ الأساطير تعمل من أجل تحقيق برنامج عمل فقد "كان بإمكانها مساعدتك على التموضـع

---

(1) المرجع نفسه، ص 320-321.

(2) ينظر: ارثر كورتل، قاموس أساطير العالم، ترجمة: سهى الطريحي، دار نينوى، دمشق، ط1، 2010، ص 127.

في الحالة الروحيّة أو النفسيّة السّليمة،.. فالأسلوب الوحيد لتقييم قيمة أيّة أُسطورة أو حقيقتها هو العمل وفق ماتمليه، مثلاً علّمت أُسطورة البطل، التي تتخذ نفس الشّكل في جميع الموروثات الثقافيّة تقريباً، علّمت الناس تحرير إمكانياتهم البطوليّة من عقالها"[1]. وهذا التعليم كان في تحرير الإنسان من استقالته تجاه فعل الخارق أو اللامعتاد، والذي كان من صفة الأبطال والانصاف آلهة، ولشراكتهم معهم في جزء من طبيعتهم، حاول الفانون أنْ يسلكوا طريق التحرر هذا، ويفكوا امكاناتهم في سبيل انوجادهم في الحياة.

إلاّ أنّ مايحسب للأغريق ليس تقليلهم من قدسية الآلهة فحسب، وإنّما نظرتهم الشّكيّة لماجاءت به الأساطير، ولاسيّما إذا نظروا إلى تصرفات الآلهة الفاضحة والمخزيّة، والتي تتشارك مع بعض تصرفات البشر، في الغيرة والقتل والتعنيف والتعذيب. وحتى برزتْ بعض المقولات الناقدة، وهنا ظهر الإنسان المتفلسف، في اعتبار البعض منهم أنّ الكون لم يخلق من هذه الآلهة، وأنّ هذه الاخيرة خلقت من الإنسان، وعلى تصوراته لنفسه، وأنّ مختلف الآلهة كانوا بشراً وقد قُدسوا بعد مماتهم، وأُضفيت عليهم هذه الهالات القدسيّة مشفوعة بحكايات وأساطير لإعلاء مقامهم وإذكاء شأنهم.[2] فحق القول إنّه هاهنا بدأت محنة الهيمنة الأُسطوريّة وآلهتها المصطنعة، فبدأت اختبارات المقول الميثولوجيّ، ونقده ونقضه.

---

(1) كارين آرمسترونج، مسعى البشرية الأزلي: الله. لماذا؟، ترجمة: فاطمة نصر وهبة محمود عارف، سطور الجديدة، مصر، ط1، 2010، ص 12.

(2) ينظر المرجع نفسه، ص 128.

المبحث الثالث

المشوار الفلسفيّ والضد الإرهابي

يمكن أن نعد ماحصل في القرن السّادس في اليونان على المستوى السّياسة سبباً في تحول التفكير اليونانيّ، فقد حدث "انقلاب خطير كان عظيم الأثر في شتى نواحي الحياة، وكان الطابع الذي وسم به ذلك الانقلاب هو حرية الفرد وظهور شخصيته. فقد بسط اليونان سلطانهم على البلدان المجاورة، واتسعت أملاكهم اتساعاً عظيماً أدى إلى هجرة اليونان أفواجاً إلى مستعمراتهم الجديدة، فخالطوا شعوبها ودرسوا ما لها من أخلاق وعادات تباين ما ألفوه في بلادهم، فوسع ذلك في افقهم القصصيّ. واقترن ذلك التوسع في الاستعمار بانقلاب سياسيّ واجتماعيّ،... فانتصرتّ الديمقراطيّة، واعتز أفراد الشّعب بحريتهم التي ناضلوا من اجلها طويلاً"[1] وحصل مع ذلك الانقلاب السّياسيّ: انقلاب في شعرية الملاحم، وفي الموقف من الدين والمجتمع، عزّز لدى الإنسان اليونانيّ إمكانيّة أنْ يقول، وأنْ يفعل بنوع كبير من الحرية.

ومع الصفحات الأخيرة من هيمنة الأُسطورة على المجتمع اليونانيّ، ومع بدء النقد والسّخريّة لكل ماجاءتْ به، بدا الأمر في مسار تحول واضح من الميثوس إلى اللوغوس، من التفسير الشّعريّ والملحميّ إلى التفسير النقاشيّ والعقليّ، فالناس مع سيطرة الأُسطورة "ماكانوا ليفكروا أبداً في أنْ يسألوا انفسهم هذا السّؤال: ماهي الحكمة؟، فلقد جاءتْ اجابات الأساطير على هذا السّؤال وعلى كثير غيره بأكثر

(1) احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، دار الكتب المصريّة، القاهرة، 1935، ص 3-5.

الطرق جلاءً. وأدى ظهور الفلسفة إلى الاستعاضة عــن الأســاطير والنبــوءات الكهنوتيّة، بتفكير الإنسان ذاته في العالم والحياة الإنسانيّة، مستقلاً عن أيّة ســلطة دخيلة، وظهر أُناس بامكانهم أنْ يدهشوا الآخرين بالاستدلال على أُمور لم يفكــر بها أحد قط... ولا شك أن هؤلاء الناس كانوا يعدون في البداية مجانين"[1]. ولعل هذه الصفة، التي أُلحقتْ بهم، كانتْ أول منع لتقبل القول العقلانيّ، وقبول الفلسفة عموماً، وهنا يكمن التابو في البنية الفهميّة والتقبليّة للإنسان قبــل الفلســفة، أو للإنسان الأُسطوريّ.

- بداية التفلسف: المدرسة الطبيعيّة:

تؤكد كل المصادر تقريباً عن بداية التفلسف مع السّؤال عن أصــل العــالم بمعزل عن تفسيرات الدين أو الميثولوجيا بمختلف مشاربها، ويعد طاليس الأول في ذلك الاستفهام، ومن ثم مايسى بالمدرسة الطبيعة الايونيّة، والتي ضمّتْ علاوة على طاليس وانكمندريس وانكسماينس، وتعددتْ إجاباتهم على هذه الاسئلة بين الماء مع طاليس والهواء مع انكسماينس والابــيرون أو اللامــتعين واللامحــدود مــع انكمندريس، وقد حصروا إجاباتهم في المادة بوصفها أصلاً للعالم، في مســوغات مختلفة، كالرطوبة في أصل الأشياء وضرورة الماء للحياة مع طاليس، والغياب عــن الصورة والتحديد لأنَّ المادة الأولى لم تتعين بعد فلايمكن أنْ نضع لها تشخيص في إحدى مصاديقها دون غيرها مع انكمندريس، والتكاثف والتخلخل، الذي رافــق الهواء مع انكسميانس "ولما كان الإنسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخــارجي لانحــو الداخل إلى نفسه، فإن هذه الحقيقة حددت ايضاً طابع الحقبة الأولى من الفلســفة اليونانيّة. فقد انشغلتْ فحسب بالطبيعة، بالعالم الخارجيّ، ولم تنشغل بالإنسان إلاّ باعتباره جزءً من الطبيعة"[2]. وما قدمته المدرسة الآيونيّة بالاجمال في موضوع بحثنا

---

(1) ثيودور اويزرمان، تطور الفكر الفلسفيّ، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1977، ص 14.

(2) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص 27.

هو: أنّ هذه المدرسة ساهمتْ في تلطيف التعصب البدائيّ والخرافات التي كانتْ سائدة قبلها في ايونيا، وقد تحقق الأثر بقوة لموقع الاخيرة، واعتبارها واجهة ثقافية وحلقة وصل مع الثقافات الشّرقية، إذ يرى برتراند رسل "أنّ تأملات طاليس وانكسمندر وانكسماينس فروضاً علميّة، وهي تأملات برأتْ نفسها- إلاّ في مواضع نادرة- من إقحام الرغبات البشريّة والأفكار الخلقيّة عند تفسير الكون؛ فالأسئلة التي أثارها هؤلاء بتأملاتهم كانتْ أسئلة جديرة بالبحث"(1)، هنا تتبين مساهمة الفلسفة في الفتح الأول من المواجهة: إنّها محاولة تليين وتجرد لغرض تهيئة الجو نحو مايمكن من العقل.

- محنة الفيثاغوريين:

يُعدّ فيثاغورس الفيلسوف الأبرز في تحوله لموضوع من المعجزات والأساطير والاعاجيب في ولاداته وامكاناته وماقام به. ولد مابين 580-570 ق.م، في ساموس وهاجر إلى كروتونا في جنوب ايطاليا. ويعد أول من وضع لفظ الفلسفة، في مقابل الحكيم، فهو محب الحكمة. وبالرغم مما عرف عن جماعته الفيثاغورية من أنها جماعة فلسفيّة، إلاّ أنّ التمعق في آرائهم وسلوكياتهم يحيلنا إلى فهم حقيقي هو: إنها كانتْ نحلة دينيّة وأخلاقية وصوفية، لجماعة من المصلحين! وعرفوا بمحبتهم للأسرار والطقوس والاحتفلات الخاصة. وبما أنّنا فقدنا الكثير من الآراء الخصة بفيثاغورس إلاّ بعض اللمم من نظرياته الرياضيّة، فسيكون الكلام في الجماعة الفيثاغوريّة وليس في شخصه. فقد وجهوا إلى اعتماد التناغم والتناسب نظاماً كونيّاً ترتبط بقيم عددية، واعتقدوا بأن العدد هو اصل الكون وانه طبيعته ايضاً. وكان من نظرياتهم أنّ الواحد هو النقطة، وأنّ الاثنين الخط، والثلاثة تمثل السّطح، والأربعة تعني الصلابة، والخمسة هي الصفات الفيزيائيّة، والسّتة الحيويّة، والسّبعة العقل والصحة والحب والحكمة، وأنّ عالم الأشياء مكون من أضداد هي: الواحد والكثير، والمحدود واللامحدود، والفرديّ والزوجيّ، واليمين واليسار، والذكر والأُنثى، والسّكون والحركة، والمستقيم والمنحنيّ،

---

(1) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ترجمة: زكي نجيب محمود، مراجعة احمد امين، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2010، ص 67.

والنور والظلام، والخير والشر، والمربع والمستطيل.[1]

ومن المعروف جيدا أنّ الرؤية الدينية لفيثاغورس تقوم على أساسين هما: نظرية خلود وتناسخ النفوس، وتصور العالم في نظام متناغم (كوزموس) وهيكلته تقوم وفقاً لنسب عدديّة. وقد أظهرتْ بض الدراسات أنّ ماسبق لايجعل منه فيلسوفاً بالمعنى الحرفي، وأنّ فهمنا لكي يكون أكثر دقة يوجد علينا نعته بالرجل الحكيم أو كاريزما الحكمة، ومعه لازلنا في تاريخ ماقبل فلسفة الدين، وإنْ تناول موضوعات دينية مع اطلاعه واشتغاله بالفلسفة.[2]

وكان لتصور الفيثاغوريين تبعاً لاستاذهم في أنّ النفس إلهيّة، أنّ يكون الجسد هو سجن لها، وهو مايدنسها، وقالوا بتناسخ الأرواح، وهذا انعكس على نظريتهم في الأخلاق، وموقفهم من الوجود أصلاً ونهاية، وينسب لهم القول بمركزيّة الشّمس، ومركزيّة الأرض، وهذه ثورات كبرى في التصور البشريّ للعالم والكون،[3] أثبتتْ صدقها علميّاً على الرغم من كل النقض الذي صُبَّ عليها. ومايهمنا من كل ماسبق، هو تحولهم إلى مادة ترهيب أو إرهاب، داخل الفكر الفلسفيّ!

وبداية الترهيب الذي أصاب الفيثاغوريين هو اصطدامهم بالعقيدة الدينيّة، وكان السّبب رأيهم في أنّ "المعقول وحده هو الحقيقيّ، والكامل، والأزلي، على حين أنّ المحسوس ظاهريّ ناقص، زائل،.... ولنذكر أيضاً أنّ الإله الرئيسيّ عند الفيثاغوريين كان أبولو، على الرغم مما في معتقداتهم من عناصر أُورفيّة، ولقد كان التيار الأبولونيّ هو الذي ميّز اللاهوت العقلانيّ،... وهكذا زُعزعتْ أركان العقيدة الأولمبيّة[4] القديمة تحت تأثير الفيثاغوريين الأوائل"[5].

---

(1) ينظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 34-35.

(2) See: Constantinos Macris "Pythagoras" In: Ancient philosophy of religion, Edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis, Published 2014 by Routledge, p26.

(3) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص 32.

(4) يعني الهة الاولمب الاثني عشر.

(5) برتراند رسل، حكمة الغرب، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1983، ص 38.

وقد كانتْ السّمة الملفتة للنظر في الفلاسفة قبل سقراط أهم "كانوا جميعاً على خلاف مع التراث الدينيّ السّائد. وهذا يصدق على مدارس كالفيثاغورية. التي لم تكن في ذاهّا معارضة للدين، ولقد كانتْ الممارسات الدينيّة لليونانيّين ككل مرتبطة بالأعراف السّائدة في دول المدينة المختلفة، ومن هنا فإنّ الفلاسفة عندما كانوا يسيرون في طرق خاصة بهم، لم يكن من المستغرب أنْ يدخلوا في نزاع مع عقائد الدولة في مدنهم، وهو مصير يتعرض له جميع أصحاب العقول المستلة في كل زمان ومكان"[1].

وفي ذلك يجب أنْ نبين أصل تأسيس فيثاغورس لهذه الجمعية التي اتخذت طرقاً إصلاحيّة وأخلاقيّة وسريّة في الآن نفسه، ويوعز البعض السّبب إلى رغبة قديمة لدى فيثاغورس سعى إلى تحقيقها منذ شبابه، لأنّ حاكم ساموس، بلد فيثاغورس، الذي يدعى "بوليكراتس"، كان طاغية ويسوم أهل مدينته العذاب والذل والاهانة، فشكل ذلك تحفيزاً لفيثاغورس للتفكير في النظام الاجتماعيّ والسّياسيّ القائم وأسباب الفساد فيهما، ومن ثم فكر في خلق جماعة مثاليّة تقاوم هذا الخراب، وتعمل من أجل تحقيق الكمال الإنسانيّ والسّعادة، عبر الاخوة وانتهاج الصراط القويم، مهما كلفهم ذلك من صعوبة وألم.[2] وهنا تكمن المقاومة الفلسفيّة، لكن لايمكن أنْ يمر الأمر بهذه الانسيابيّة!

فعلى الرغم من أنّ الفيثاغورية لم تكن جماعة سياسيّة علنيّة بالمعنى الذي نعيشه اليوم، لكن "سرعان ما اصطدمتْ شعائرهم ونظمهم بالسّياسة، لأنهم أرادوا أنْ ينشروا مبادئهم ويفرضوا تعاليمهم على أهل كروتونا، فنتج عن ذلك اضطهاد الحكومة للفيثاغوريين، فأُحرقتْ مكان اجتماعهم، وفرقت شملهم، وقتلتْ بعضهم وشردت آخرين، غير أنّ الجماعة استردتْ قوهّا بعد، ولكن لم يسمع عنها شيء يستحق الذكر بعد القرن الخامس قبل الميلاد"[3]*، وهاهي أُولى لحظات الإرهاب

(1) المرجع نفسه، ص 33.
(2) ينظر: احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيّة، ص 28.
(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 29.
* ويذكر البعض أن الفيثاغوريين حينذاك قد استولوا على الحكم، لكنه لم يدم لهم طويلاً بسبب قيام سيلون باسقاط حكمهم مع زمرة من الرافضين لهم، ومن ثم هو من قام بحرق كتبهم وقتل رجالاهّم وتشريدهم. (ينظر: نجيب بلدي، دروس في تاريخ الفلسفة، دار توبقال، المغرب، ط1، 1987، ص 41-42).

الصريحة والبشعة بحق الفلسفة وكل فكر مقاوم، لكنها لم تكن واضحة المعالم، في ضدية الفلسفة بالذات، إلاّ في كونها ضداً لكل طلب للإصلاح، فالقتل والتعذيب والتشريد والتنكيل وإنهاء القدرة على الوجود هي نتائج هذا العمل الإرهابيّ الذي طال الفيثاغوريين.

- انكسوغوراس وكسر التقاليد

ولد انكسوغوراس في آسيا الصغرى في كلازومينا، حوالي 500 ق. م. وهو من أصول نبيلة وأرستقراطيّة، ترك كل مايملك وسافر إلى أثينا، وهو في الخامسة والعشرين من عمره، وإليه يعزى دخول الفلسفة إلى أثينا، فلم تكن تتداولها قبله.

لأنكسوغوراس آراء كثيرة ومهمة في الوقت نفسه، فقد قال بأن العالم في باديء الأمر كان عماء وفي فوضى، وهو مكون من جذور مختلفة، وهنالك مع هذه المادة التي تسبح في الفوضى والعماء، كان العقل العالمي، وكما ان العقل يسير الجسم الإنسانيّ، سير العالم هذه المادة. وكان لرأيه في أنّ المادة لايمكنها لوحدها أنْ تفسر التناغم الحاصل في الكون، وأنّ العقل هو من يرشدها لذلك، أنّه فرق لأول مرة في تاريخ الفلسفة بين المادة والعقل، بين الطبيعة والإنسان، ومن حينها فتح فتحاً عظيماً لمعرفة الإنسان. وتتالتْ بعده الفلسفات للاهتمام بدراسته تحت يافطة الفلسفة.(1)

وقال بأنّ الشّمس والنجوم عبارة عن كتلة من الأحجار والصخور، وحين تضعف حركتها تسقط احجاراً على الارض شهباً، وأما القمر فهو أيضاً جسم صلب ومتوهج بضوء الشّمس، وهو أقرب الأجرام السّماوية إلى الأرض. ويخسف القمر إذا توسطت الأرض بينه وبين الشّمس، وتكسف الشّمس إذا توسط القمر بين الأرض والشمس. وقد ولدتْ جميع الكائنات في البداية من التراب والرطوبة والحرارة، ونشأ تبعاً لذلك بعضها من بعض. وهذه الآراء بمجملها كانتْ سبباً في اتهام انكسوغوراس بالإلحاد، والكفر، علاوة على كره بعض من كال له الاتهامات لبركليز صديق انكسوغوراس، الذي كان سياسيّاً معروفاً آنذاك، فاستعملتْ آراءه في الشّمس،

(1) ينظر: احمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانيّة، ص 88-90.

والقمر، والشهب، وكيف أنّه ردّها لتفسيرٍ طبيعيّ، وليس لوجود آلهة، أو قدرتها فيها، لإدادته،[1] كما كان هنالك سبباً ثالثاً لمحاكمة انسكغوراس تمثل في إبداء أهـــل أثينـــا، كما كثير من الشّعوب، كرهها "لأولئك الذين حاولوا أنْ يتعلقوا بمستوى من الثقافـــة أعلى من المستوى الذي اعتادوه، فلما بلغ بركليز مرحلة الشّيخوخة، جعل معارضـــيه يهاجمونه عن طريق مهاجمتهم لأصدقائه، فاتهموا فيدياس بأنّه قد غش في جـــزء مـــن الذهب الذي كان معدّاً ليزيّن به تماثيله، وسنّوا قانوناً يجيـــز اتهـــام أُولئـــك الـــذي لايمارسون شعائر الدين، ويذيعون نظريات خاصة بأجرام السّماء؛ وبناء علـــى ذلـــك القانون وجهوا التّهم إلى انكسوغوراس"[2]، فأُدين انكسوغوراس رغم ماقدمه بركليز، صديقه، من دفاع أمام الأثينيين، لكنه لم يتعاطَ السّم الذي أُعد لإعدامه، وخرج مـــن أثينا، بمساعدة بركليز الذي هرَّبه من السّجن، واستقر في لمبسكوس، وأسس مدرســـته هناك، إلى أنْ مات في عمر الثانية أو الثالثة والسبعين.[3] وهنا نجد التكفير يظهر للمرة الأولى علناً، ضد الفلسفة، ولأسباب اجتماعيّة بصبغة دينيّة. بالرغم من قولنا أن العنف ضد الفيثاغورية كان اسبق، إلا أن الامر هنا يبدو موجهاً ضد فيلسوف بعينه وضـــد فلسفة بعينها، لا كما كان مع الفيثاغوريين الذين رفقت التهم لهم بمـــبررات دينيـــة ومقابل سلوك دينيّ فيثاغوريّ، ولولا هروب فيلسوفنا، لتحقق العنـــف الجســـديّ في إعدامه، لكنه رضخ للإرهاب الفكريّ، وترك أثينا وتحققتْ غاية الإرهاب في ذلـــك، أي في كف انكسوغوراس عن الاستمرار فيما كان عليه، ولو مكانيّاً.

- سقراط وفحص الميتافيزيقا، ونتيجة تكفيره

لا يخفى على كل من قرأ أفلاطون ومحاوراته، التي يؤدي فيها ســـقراط دوراً مهماً ومؤثراً، أن يجد نفسه متسائلاً تارة ومستنكراً أُخرى للبعض من نصوصـــها وأكبر تساؤل يثار حول شخصيته الرئيسة في المحاورات وهي سقراط. وأول تلك

(1) وِل ديورانت، قصة الحضارة: حياة اليونان، ترجمة: محمد بدران، مج2، ج2، دار الجيل، بيروت، ط3، 1973، ص 179-180.

(2) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول: الفلسفة القديمة، ص 122.

(3) وِل ديورانت، قصة الحضارة: حياة اليونان، مج2، ج2، ص 181.

الأسئلة هو عن وجودها الحقيقي التاريخي، فهل أنّ سقراط هو شخصية حقيقية أم أنّه نسج من خيال أفلاطون؟ وإنْ كانتْ حقيقيّة فلا ضير سوى اقتصار المعرفة به على مصادر محدودة. ويعتري أغلبها الشّك فالمصدر الأساس لمعرفة سقراط هو أفلاطون واكسنوفان وأرسطو، وكذلك المعرفة التي تتحصل من سرد مسرحية السّحب، التي كتبها ارستوفان، وهي نص فني أدبي آخر، يفترض وجود شخصية سقراط وكإنّما هذه الشّخصية مضرباً للمثل على الشّخص الذي لا يمت للواقع والمصلحة الإنسانيّة بصلة تذكر، لكن هذا لا يعني أنّ السّبب مقتصر على شحة المصادر المعرفة به فقط بل إن المعرفة به يشوبها هي الأُخرى الشّك والريبة لأنّ ما ينشؤه أفلاطون لسقراط من شخصية في اغلب الأحيان لا يمكننا تمييزها عمّا أراده أفلاطون ذاته من أفكار، وهنا قد تبدو حيلة أفلاطون في التخفيّ الأدبيّ، وذلك يتراوح بين ابداعه لفن جديد هو همه، وبين تخوف أفلاطون من السّلطة القائمة التي لاتزال حاضرة في ذهنه كقاتلة لأُستاذه. والإجابة الثانية وهو عدم وجودها (شخصية سقراط) تعتمد على تسويغ طبيعة الشّخصيّة الفنيّة، ولاسيّما شخصية المحاورات، التي هي صنيعة أفلاطون. ودليل ذلك عدم تمييزه بين آرائه ورأيه الخاص من جهة، واستخدام الأسلوب الأدبيّ الذي تحكمه الرمزيّة، والمجاز، والاستعارة، والفروض من جهة أُخرى، علاوة على عجز المؤرخين لليوم عن التعريف بشخصيات محاورات أفلاطون جميعها، مما يسحب الحجة على سقراط كذلك "هنالك مشكلة عويصة تتعلق بمصادر معرفتنا بسقراط لأنه لم يؤلف كتابا ولا ترك أثراً مكتوباً"[1] هكذا عبّر بدوي عن ارتيابه بشأن وجود الشّخصية السّقراطية، وهذا ما جعل البعض من المؤرخين يعتقد أنّ "شخصية سقراط شخصية خرافية ابتدعها خيال أفلاطون"[2] في جين عُدّت المصادر التي تحكي وجود سقراط بثلاث كما أوردها "بدوي" في موسوعته الفلسفيّة أولها اكسنوفان

(1) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، منشورات ذوي القربى، قم، 1427هـ، ص 576-577.

(2) محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ: الفلسفة اليونانيّة، دار الجامعات المصريّة، الإسكندرية، 1974، ص 123.

في كتابه المذكرات أو الذكريات، وثانيها هو أفلاطون في محاوراته، وثالثها هو أرسطو وما أورده من أخبار عنه، وكما يضاف إليها بشيء من الحيطة، مسرحية السّحب لأرستوفان[1] في حين وصفت الموسوعة الفلسفيّة الإنجليزيّة هذه الشّخصيات بالتالي "لا نعلم عنهم شيئا مؤكداً إلاّ أنّ بعض الكتاب أعطونا عنه أوصافاً، وأنّ هؤلاء الكتاب أبعد ما يكونوا عن المؤرخين المدققين ذوي الضمائر"[2] و لم يورد اسم أرسطو في الإشارة المتضمن لها النص السّابق، لكن ما يسبق من الشّك المطروح من قبلنا تجاه سقراط الأفلاطوني ووجود سقراط حسب اكسنوفان وارستوفان أكثر تشويشاً وأقل دقة من وضوح، وسند وجود شخصيته التاريخيّة مع أرسطو، علماً بأنّ أفلاطون وأرستوفان وأكسنوفان هم من عاصر سقراط، وليس أرسطو، وتبقى قضية واحدة صامدة مع كل ذلك وهي أنّ سقراط كان يمثل لحظة فاصلة في تاريخ الفلسفة اليونانيّة بين النسبيّة والإطلاق، بين السّفسطائية والنقد المعرفيّ السّقراطيّ؛ لذلك كان من الحري بنا أنْ نرى وثاقة الوجود التاريخيّ لسقراط مع رأي أرسطو، وحتى الأخير نفسه يرى أنّ الصورة التي ترسم لفكرة المُثل وعلاقة سقراط بها هي غير صحيحة وغير دقيقة وهي مما أنتجه أفلاطون[3]. ويصف "يوسف كرم" شخصيات التي حكت وجود سقراط فيقول: "كان أرستوفان شاعراً هزليّاً يعرض على المسرح ألواناً من أخلاق الناس، وقد خصص لسقراط إحدى قصصه وصوره فيها كواحد من السّفسطائيين لا أكثر.. وكان أفلاطون فيلسوفاً فناناً، وضع كتبه في شكل محاورات توارى فيها وراء شخص سقراط ينطقه بأفكاره ويضيف إليه ما يشاء... وكان اكسنوفان أديباً متفلسفاً جمع مذكرات لسقراط لا ندري لها سنداً"[4]. إلاّ أنّ المعرفة الضئيلة

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 576-577.

(2) مجموعة مؤلفين، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مكتبة النهضة، بغداد، ب.ت، ص 256.

(3) ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيّة: تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، مصر، 1988، ص 142.

(4) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة، دار القلم، بيروت، ب.ت.، ص 50.

هذه، والتي يمكننا الاعتماد على جزء منها، هي التي ستكون الحجة في وجود سقراط وهذه المعرفة الضئيلة هي نقطة التقاطع عند الرواة: أكسنوفان وأرستوفان وأفلاطون وأرسطو فالرجل الشّعبيّ الواقعيّ، حسب اكسنوفان، والشخص السّاخر، عند ارستوفان، والشخصيّة الأدبيّة الفلسفيّة المعقدة، حسب أفلاطون، والفيلسوف الذي وضع حداً فاصلاً في تاريخ الفلسفة، حسب أرسطو، كلها نقاط يمكن أنْ نجد بينها موضعاً للتقاطع يمثل سقراط الحقيقيّ ومنهجه. لكن هل ما سبق يجعلنا لا نستطيع معالجة المسائل التي أثارها أفلاطون في محاوراته؟ ولاسيّما مسألة محاكمة سقراط ودفاعه، وهي صلب بحثنا هنا، في كونها أنموذجاً للقمع والعنف ضد من يخالف السّلطة بكل اصنافها. لا اعتقد ذلك، بل يجب المرور وتحليل السّرد هذا بمختلف مقوماته وامكانات صدقه.

- تُهم دينيّة وسياسيّة ودفاعات فلسفيّة:

نسبة لحرية النظر التي توفرت لليونان، فقد أصبح كل ماهو سائد قابلاً للنقد، والفحص. وقد أغرى سقراط "تلامذته باختبار المعتقدات الشّعبيّة بمنطق العقل الدقيق النزاع للجدل، وحضهم على عدم الاستجابة إلى رأي الكثرة، وإملاء السّلطة عند إصدار الأحكام، وتقويم الأمور، فالرأي العام لايصلح أن يكون محكّاً للحقيقة، والعرف الشّائع لاينبغي أن يُتخذ دليلاً على صحة رأي أو بطلان فكرة.... وكان منهجه في الجدل يسيء خصومه ويجرح عزهم، فضاقوا به وابرموا بآرائه"[1]؛ ولذلك نجد محاورة الدفاع لدى أفلاطون تقوم على سرد حجاج في اتهام سقراط ودفاعه، وهذه التُّهم هي: إنكار الآلهة اليونانيّة، وإفساده للشباب الأثنيين بما يروجه من أفكار.[2] ويضيف البعض تهمة أُخرى، لماسبق، وهي الدعوة إلى آلهة جديدة، غير مايدين به الأثينيون[3]. ويعلق وولتر ستيس على هذه التُّهم

(1) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، مكتبة الآداب، مصر، ب.ت، ص 65.

(2) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة وتقديم: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، م صر، 2001، ط2، ملخص التُّهم من ص101 وما بعدها.

(3) ينظر: كي نجيب واحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانيّة، ص 110.

بقوله: إنّها "كلها لا أساس لها بالمرة. فالتُّهمة الأولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السّابقين، فمعظمهم لايؤمن بالديانة القوميّة،... وتبدو التُّهمة [الدعوة إلى آلهة جديدة] قائمة، على رغم [قول] سقراط إنَّه يهتدي بصوت باطنيّ علويّ، ولكن مهما تأملنا في هذا الزعم فإنَّه لايصلح أساساً قويّاً لاتهامه بالدعوة لآلهة جدد، والتُّهمة الخاصة بإفساد الشّباب هي بالمثل لا أساس لها بالرغم من أنَّ القيبيادس، الذي كان تلميذاً لسقراط، أصبح خائناً لأثينا فيما بعد... ولكن سقراط لم يكن مسؤولاً عن الأفعال الشّائنة التي ارتكبها... وكان تأثيره العام على الشّباب الأثينيّ على عكس الإفساد تماماً"[1]. وعلى الرغم مما سبق فإنَّ التُّهم الموجهة لسقراط لامناص أنَّ لها دوافعها، حالها حال غيرها من التُّهم الأُخرى، لكن ما هي الدوافع وراء اتهام سقراط بأنَّه يجب أن يحاكم؟ هل حقاً أنه تعدى على الآلهة وافسد عقول الشّباب؟ ومع كل ذلك ما الدافع إلى تهمة سقراط بالذات وهل كان الأمر حقيقي مثل ما صوره المدعين والمتهمين أم انه كان براء مما قالوا فيه؟ ومما فهمناه من النص الأفلاطوني وتواريخ الفلسفة اليونانيّة يتبين أن هنالك دوافع مختلفة لاتهام سقراط ترتبط بسلطات المنع والعنف والترهيب المعتادة في كل زمن ومنها:

السّلطة السّياسيّة ودوافعها:

هزأ سقراط وسخر من النظام الديمقراطي القائم، وذلك لأنَّه لا يرى لطبقات الزراع والصناع من نصيب في إدارة الحكم، والتصدي لأمور السّياسة، وفي هذا التوجه السّقراطي يعد نوعاً من الطبقية.

1- ومن جهة أُخرى فإنَّه كان يمقت الارستقراطيين بسبب ما فعلوه من ممارسات ظالمة واعتمادهم الاستبداد كنظام للحكم.
2- كان واحداً من الاسباب السّياسيّة لمحاكمة سقراط أنْ اعتبر المدعون سقراط سبباً رئيساً قيام دكتاتوريّة القيبيادس وهو القائد العسكري الاثيني والمستبد الدموي والعميل لإسبارطة، والذي كان من بين تلاميذ

(1) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 93.

سقراط، في فترة من فترات حياته، وبالتالي فبعد انهيار الحكم السّابق فما يليه من الأنظمة السّياسيّة سيحاكم الذي سبقه، وسيحاسب من اعتبر سبباً في الهزيمة وهو سقراط[1].

خلاصة هذه الدوافع بسلطتها المحركة (السّياسيّة) تبين مدى التابو، الذي ينفي صحة وجود نظام سياسيّ صحي وصحيح عاشته أثينا، فالرأي المختلف والناقد قد نُكي به، وأنّ المعرفة أصبحتْ ذنباً له ولتلامذته.

الدوافع الشّخصية والنفسية:

1- لا يُخفى أنّ سقراط كان متهكماً في كل حواراته، حتى أدى تهكمه ذلك إلى كره وبغض شريحة واسعة من الجمهور الأثيني، حتى وجدوا في اتهامه خلاصاً منه.

2- في المقابل لأنّ سقراط شخصيّاً لم يكن يعتقد بالإلهة الشّعبية اليونانيّة، كما يريد المجتمع والسّلطة، بل بأسلوب خاص به، أي انه يؤمن ببعض ويكفر ببعض ودليل ذلك أنّه كان يعد نفسه مبعوث العناية الإلهيّة إلى الأثنيين، وكما يقول: "إنني الرجل الذي وهبه الإله للمدينة"[2].

3- الاصطدام بالمصالح الشّخصية والاقتصادية لبعض المتنفذين والتجار (انيتس مثلاً) بسبب تدريسه لابنه، وامتناع الابن عن مزاولة عمل الأب، علاوة على سخرية الطلبة أمام عوائلهم من الآلهة، وعليه فإنّ سقراط، بأفكاره ومناقشاته، بدأ يصبح شخصاً مزعجاً، ليس للسلطات السّياسيّة والدينيّة فحسب، بل للآباء الذين رأى بعضهم أبناءه يخرجون عن طاعته ويلحقون بالمعلم. وهي سلطة أُخرى مجتمعية.

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 63.

(2) أفلاطون، محاورة الدفاع، ترجمة وتقديم: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، م صر، ط2، 2001، ص 123.

تُهم سقراط بين جيلين:

لايخفى على من تفحص نص محاورة الدفاع انه يجد جيلين تاريخيين اتهموا سقراط، وحوكم على اثر تراكمات تهمهم، وما رسموه في ذهن العامة؛ ومنه يتوجب أن نبين من كان يمثل الجيل الأول الذي أشاع هذه الرؤى عن سقراط كما يرى أفلاطون ومن هو الجيل الثاني؟

الجيل الأول:

كان أرستوفان أبرز من يمثل الجيل الأول وذلك عبر مسرحيته "السحب" والتي مثله فيها على أنّه ذلك الشّخص المعلق في السّماء أو الذي يشتغل بأمور السّماء وكأنه من جهة يمارس الهرطقة الممنوعة دينيّاً، ومن جهة ثانية كان يتكلم بما لا يفهمه الناس وليس بما لا يؤمنون به فقط. وهنا نسجل اللحظة الأولى لقمع المفكر للمفكر، المفكر المؤدلج أو الخاضع والمفكر الحر والمستقل.

ويتساءل "عزت قرني" في مقدمته لمحاورة الدفاع عن كون ارستوفان هو الذي أشاع هذه الصورة، التي قادت إلى تهمته بتهمة الإفساد للشباب وإنكار الآلهة وتشويه صورته، أم أنّه استقاها من العامة والشعب، الذين كان لهم رأي مماثل بحق سقراط؟[1] ويميل إلى أن العامة قد كونوا هذه الصورة عن سقراط إلى أن طوّر وبلّور ارستوفان ما كان من صورة لدى العامة حول سقراط بالشكل الذي ظهر كعمل فني (مسرحية). وقد تضمن الجيل الأول مجموعة ليستْ بالقليلة من الناس الاثنيين الذين سخر منهم سقراط وسفّههم، بحجة عدم امتلاكهم المعرفة أو العلم؛ وبذلك فقد جعل لدى الكثيرين تهمة هي السّخرية من الآخرين وعليه ولدت الكره والضغينة ومحاولة الاقتصاص منه.

وهنا يجد سقراط نفسه أمام تهم أُخرى من مثيل التلاعب السّفسطائي، الذي كان سائداً في المجتمع الأثيني حينها، ويعد سقراط أول من حاربه! فكيف كان لمتهميه أن يضعوه أمام هذه التُّهمة حسب محاورة الدفاع؟ وكأن أفلاطون أراد أن

---

(1) ينظر: مقدمة محاورة الدفاع، ص 81.

يسخر ويقلل من قيمة همّ العامة لشخصيته. وبالتالي يبين أن المحاكمة المفترضة هي باطلة. لكنه قلل من قيمة العامة في ترسيخ صورة ما لبطل أو متخـاذل، لإلـه أو شيطان. إنّه المجتمع الذي لايرغب في اتفك رموزه وتتلاعب بمقدراته الميثولوجية.

الجيل الثاني:

نتيجة لما سبق من اهانات سقراط لمختلف جموع الشّعب الأثيني تكون الجيل الثاني أو المتأخر والذي زامن قضية الدعوى وقام بها وهم ثلاثة: مليتوس، انيتوس، لوكون. وهؤلاء هم أوضح من وقف بوجه سقراط أثناء المحاكمة، بوصفهم مـن يمثل الادعاء. ولا نعلم إنْ كان هنالك أشخاصاً آخرين، كان لهم دور في التـأثير في القرار القضائيّ، الذي حكم على سقراط بالإعدام؛ لأنّه قرار خطير من جهـة، ولأنّ حجتهم في المحاورة، وكما صاغها أفلاطون، تعـد ضـعيفة في أنْ توصـل سقراط إلى حكم الإعدام. لكنه حصل.

والمتفحص لحقيقة هذه الشّخصيات الثلاث، المدعية على سقراط، لايجـد في تحالفها ضده من صدفة أو عبث، كما يوحي نص محاور الدفاع، وعليه يجـب أنْ نبين ماهو العكس: وهو أنّ انيتوس كان يمثل فئة السّياسيّين من جهـة والصـناع التجار من جهة أُخرى، وهذه السّلطة الاقتصاديّة، فيما كان مليتوس ممثلا للشعراء ولوكون ناطقاً باسم الخطباء، ولسان حالهم.

وكأنّ في ذلك رد للتهكم السّقراطيّ الذي نال هذه الفئات الثلاث والـذي لاينكره سقراط بل يؤكده في محاورة الدفاع، حينما أراد أن يكتشف مـن هـو أحكم الناس وحينما أراد أنْ يتحقق من نبوءة الآلهة في المعبد أو العرافة بأنّه أحكم الناس أو الأثينيين. وعليه بدأت المحاكمة واتهم الثلاثة، وعلى رأسـهم مليتـوس، سقراطَ بأنّه (كما سبق) ينكر الآلهة ويفسد الشّباب، وجاء دور سقراط بعد انتهاء المدعين الثلاثة من كلامهم، فبدأ بدفاعه ورد التُّهم، وكان عليه أيضـاً أنْ يغيّـر الصورة الراسخة في أذهان الشّعب من القضاة، والمشاهدين، وعليه أن ينتزعهـا. وهذه الصورة الإرهابيّة في خلجاتها، والاقصائية في تجسدها، تأخذ بعدين: الأول، أنّه يمثل الحكمة، وعليه فلايمكن أنْ يدعي أنّه جاهل، أو أنّه لايعلم، وبالتالي فهـو

يقول مايعلم ويدعي خلاف ذلك. والثاني، أنّه معروف بتهكمه وسخريته، وعليه فطابع أغلب حواراته يتصف بكونه يسعى إلى النيل من الآخر، لكن بروح نقدية تسعى للحقيقة، وليس من أجل إقصاء شيطنيّ وتعنيفيّ وتكفيريّ، كما سيرّد عليه النظام (السّياسيّ والدينيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ الأثينيّ) وبدل من تلك الاستراتيجيّة أعاد وكرر سخريته، بطريق غير مباشر، من الجمهور وانتقل إلى الهجوم، وقال: إنّ من يدعي العلم، من بين كل من ناقشتُ وحاورتُ، إنّما هم جهلة ولا يفقهون من العلم شيئاً، والحقيقة هي أنني أعلم الناس وأحكمهم؛ ذلك لأنّ الناس الذين يعتقدون أنّهم يعرفون شيئاً، هو أمر وهم، والواقع أنّهم لا يعرفون أيّ شيء. أما أنا فإني أعرف أنّي لا أعرف. وانتهى سقراط بتحذير القضاة من الحكم عليه بالموت. وإنْ فعلوا فإنّهم لن يجدوا مثله، وسيغرقهم الإله والأثنيين في سبات أبديّ. أما إذا لم يفعلوا فسيعود إلى نشر أفكاره، كما يفعل دائماً، وكما أوحى له ضميره، ولم يطلب سقراط عطف القضاة، كما يفعل المتهمون الماثلون أمام المحكمة، عادة. لقد قال ما قاله وجلس دون أي انفعال. أما القضاة، فقد بدأوا ينزلون المدرج ليضع كل واحد منهم حكمه في الصندوق، هذا الاقتراع هو أوليّ، إنّه ينحصر في تقرير تجريم أو عدم تجريم المتهم. وبعدها قضت نتيجة التصويت بتجريم سقراط بفارق بسيط في الاصوات، ويقضي القانون الاثيني، في هذه الحال، أن يعين المتهم نفسه العقوبة التي يراها، هو مناسبة. إلاّ أنّ سقراط عاد وسخر من القضاة بعد أن أصدروا الحكم بتجريمه وتهكم من الحضور، وعليه رجع القضاة مرة أُخرى وقرروا أنْ يختاروا هم نوع العقوبة المخصصة له، وحكموا عليه بشرب السّم، وهذه المرة بأغلبية وفارق كبير في الأصوات، وكأنّ سقراط كان لايريد العيش بعد هذه المحاكمة.

مر دفاع سقراط بمرحلتين: الأولى، رد الاتهامات. والأُخرى، هي رأيه بما يستحقه من عقوبة، وفي كلا الحالين انبرى سقراط أمام المحكمة للجدال والحوار والتهكم مرة أُخرى، وإذا كان قد خسر في التصويت على مسألة رده على الاتهامات، وتجريمه بفارق بسيط من الأصوات، فإنّه وبسبب أسلوبه النقدي السّاخر مرة أُخرى في تحديد عقوبته دعا القضاة إلى إصدار نوع حكم الإعدام،

لكن حينما يسرد أفلاطون في محاورته الدفاع أن سقراط بعد الحكم انبرى للخطابة مرة أُخرى، فأنا أقف هنا مع المشككين بهذه اللحظة التاريخية، وذلك لأنَّ سقراط في كل مرة يزيد الأمر سوءً، فلا داعي للكلام مرة أُخرى هذا أولاً، وثانياً لأنَّه كان يريد هذه النتيجة لأسباب عدة منها:

1- إنَّه صرح وضمن كلامه العديد من إشارات بشأن موته،

2- وإنَّه بلغ السّبعين، وإنَّه قبل بالحكم فيما قبل الحكم وبعده في آخر لحظات موته،

3- فضلاً عن أنه في كثير من المواضع في محاكمته سخر من القضاة، فلا داعي بمقام سقراط أن يقلق وينهار إلى مرحلة تأنيب القضاة[1] إلا اذا كان أفلاطون يريد ذلك، أو ان سقراط أضعف شخصية مما يرويه مسبقاً أفلاطون. وبعد ذلك تقبل سقراط الحكم وانتهى إلى السّجن لانتظار التنفيذ إلى أن شرب السّم.

وتعقيباً على هذا السّرد لوقائع لأول محاكمة فكر في التاريخ الفلسفيّ، نجد أن السّلطات آتت اؤكلها، وارهبت كل من يقدم على ذلك الفعل الفكري فيما بعد سقراط، بتعنيف سقراط حد القتل، وحتى لحظات الندم التي سجلها التاريخ بحق بعض سجانيه أو طلبته أو قضاته، والتي كانتْ يمكن أن تؤدي إلى اخراجه من السّجن بشرط نفيه عن أثينا، لم تكن بشافعة لقبول سقراط، فأذِن الموت لصاحبه أن يرحل شهيداً للدرس الفلسفيّ.

- أفلاطون: إرهاب السّياسة ضد فيلسوف السّياسة:

ولد أفلاطون في مايقارب 427-428 ق.م. ونشأ نشأة ارستقراطية في عائلة نبيلة، وتعلم على سقراط الكثير، وبموت الأخير عدت المرحلة الأولى من حياة أفلاطون قد انقضت، وبدأت المرحلة التي شهدت تراحلات كثر لأفلاطون والتي استطاع فيها من أن ينمي معارفه من خلال الكهنة والفيثاغوريين والقورنائيين والميغاريين، وفي هذه الحقبة الترحلية ذاق طعم المرارة والعنف.

---

(1) ينظر: أفلاطون: محاورة الدفاع، ترجمة وتقديم عزت قرني، ص 132.

وحسبنا هنا مايخص موضوعنا، في كشف ذلك القمع الذي تعرض له الفكر بشخص أفلاطون، فحينما سافر إلى صقلية بدعوة من حاكمها الطاغي ديونيزيوس، قربه الحاكم بداية إلاّ أنّه لم يطقه فيما بعد لأراءه الناقدة والاصلاحية والمشاغبة لترف السّلطة التي كان يتمتع بها ديونيزيوس، فقد كان "طاغية يحكم بلده بظلم وإرهاب، فلم يكد يقف على تعاليم أفلاطون الأخلاقية، ومناقشاته الفلسفيّة، التي كان يذيعها في صحبه حتى ثارت منه ثائرة الغضب، ومثل به أشنع تمثيل"[1] فأخرج أفلاطون في احدى السّفن الذاهبة لأسبرطة، ولكن السّفينة وقفت في جزيرة اجينا والتي كانتْ حليفة لأسبرطة ضد أثينا، فكان لا بد أنْ يكون أفلاطون اسيراً، وصار كذلك ولم يخلص من الأسر إلاّ بفضل أحد القورنائيين، الذي اطلق حريته واعاده لأثينا.[2] وقيل إنه قد عرض حينها في سوق النخاسة وكان يمكن أن يباع كعبد، لولا النجاة الاعجازية على يد انيساريس القورينائيّ.[3]، وهنا يجب أن نقف لنفك رموز هذه الخلطة من الانتقامات المخفية من أفلاطون، فنُصح السّلطة السّياسيّة واجهار القول الفلسفيّ أمام طاغ مثل ديونيزيوس كان لا بد لهما من ثمن! إنَّه: أنْ يخسر الإنسان حريته، وبطريقة جديدة كان يمكن أن تؤدي به إلى العبودية، لولا ماحصل من انقاذه، بعد مرارة سجن واذلال.

بدأتْ المرحلة الثالثة من حياة أفلاطون بوصفها مرحل ةالتأسيس والاستقرار له في أثينا، وفيها أسس مدرسته الفلسفيّة الأكاديميّة في حدائق أكاديموس، وفي هذه المرحلة لم يغادر أثينا إلاّ برحلتين إلى صقلية، وبعد أن مات ديونيزيوس الأكبر تولى ابنه الطاغي ديونيزيوس الأصغر الحكم، فقدم دعوة لأفلاطون كي يكون مستشاراً له، وفيها ينظم إلى البلاط الملكي، إلاّ أنَّ هذه الرحلة وقبول المنصب، قد انتهيا بكارثة أُخرى، فبعد أن استقبله ديونيزيوس الاصغر بحماس واهتمام، واهتم بدراسة

---

(1) زكي جيب محمود واحمد امين، قصة الفلسفة اليونانيّة، ص 140.

(2) ينظر: عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وطالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، يروت،1979، ص 74.

(3) ينظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 115.

مايمليه من فلسفة، إلاّ أنَّ تعصب ديونيزيوس الاصغر، وعدم تفتحــه، ولامعرفتــه بالفلسفة، بل كرهه لها فيما بعد، ولسبب قرب أفلاطون من ديون الذي نشــب خلاف بينه وبين ديونيزيوس بسبب تآمر الأول على الثاني، وتحالفه مع أفلاطون، قد جعل ديونيزوس يسجن فيلسوف أثينا في قلعة لم يتمكن من الخروج منــها إلاّ بوعد منه بالعودة مرة أُخرى، فقبل بذلك فعاد إلى أثينا مكظوماً.[1] لكن لم ينتــه مع ذلك ذكر صقلية، فقد جاءته دعوة مرة ثانية من الحاكم نفسه، وقــد قبلــها أفلاطون، وانتهت هي الأُخرى بمصيبة على رأسه، إذ تعرضتْ حياته للخطر، ولم ينقذه إلاّ تدخل الفيثاغوريين هذه المرة، فعاد إلى أثينا، وهو في السّبعين من عمــره ولم يتدخل في السّياسة العمليّة من حينها إلى أنْ توفي.[2]

خلاصة حياة رهيبة ومُرَهَّبة:

يمكن وصف زيارة أفلاطون لصقلية وحكّام سراقوسة فيها، ديونيزوس الأكبر وابنه الأصغر، على مختلف الأزمن، بأنّها الأكثر ظلمــاً لفيلســوفنا، فأصــناف الإرهاب التي كيلتْ عليه بأشكال مختلفة قد اختزلتْ الكثير بوصفها سبقاً ظلميّاً، سيصب على رؤوس الفلاسفة من بعده، ويمكننا تلخيصها بــ:

1- النفي.
2- التعذيب.
3- الأسر.
4- البيع في سوق النخاسة ليكون عبداً.
5- التحضير للإعدام.

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 78.
(2) ينظر: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 115-116.

-أرسطو وفلاسفة روما: اضطهاد سياسيّ:

الفيلسوف الأبرز والألمع والأكثر أثراً حتى العصور الوسطى، كان أرسطو، فأثره في من جاء بعده كان كان بليغاً، وإنْ كان حضوراً مميزاً في زمنه.

وحسبنا مع أرسطو ماحصل بسبب تلميذه الاسكندر، وكأنه يلام على تعليمه له، فبعد موت الاخير خرجت أثينا عن طاعة مقدونيا، فاضطهدوا المدارس التي أنشأها أرسطو، وحتى هو نفسه لم يتمكن من الخلاص من التعسف بحقه، فكان يلقب بالخائن، فترك أثينا كما قال: تحاشياً للإجرام بحق الفلسفة مرتين، وإلتجأ إلى خلقيس، وحينما حكموا عليه بالإعدام كان قد فارق الحياة، بعد مرور عام فيها، من جراء مرض كان يعاني منه[1].

أما إذا انتقلنا إلى حقبة الرومان فسنجد شيشرون وهو ماركوس توليوس، خطيب وفيلسوف وكاتب لاتيني ولد في اربينوم اشتهر باسم شيشرون، كان سليل أُسرة مثقفة وميسورة وكان ابوه فارساً رومانيّاً محبّاً للاداب. ارتحل إلى اليونان 79-77 ق.م. وفي عام 64 ق.م توج قنصلاً من الحزب الارستقراطي. و لم يكن قد تخطي من عمره العشرين عاماً حتى انجز مؤلفه الرائع "في الاختراع" وهو يعد من أقدم الكتب في تعليم البيان والخطابة في الأدب الرومانيّ. اعتزل السّياسة وحاول ان يتفرغ لكتاباته الفلسفيّة، لكن النظام الرومانيّ عاد لاستشارته مرة أُخرى، إلى أن أصبح يمثل خطراً سياسيّاً. هرب عن طريق البحر، على إثر ورود اسمه في لائحة المعارضين للحكومة المطلقة الثلاثيّة من أُكتافيوس وأنطونيوس ولابيدس، لكنه لم يفلتْ من يد العساكر فقُتل من قبلهم قرب فورميا، وقُطع رأسه وأطرافه وأُرسلتْ إلى روما لعرضها على الناس هناك[2].

وبعده في فترة من الزمن كان سنيكا هو المتألم الآخر حد الموت، وهو لوكيوس آنايوس سنيكا. وهو فيلسوف لاتينيّ، سليل أُسرة تحترم الفكر وتحصيل المعرفة، وأتى إلى روما في بداية شبابه. وقد أحبَّ الفلسفة ودرسها هناك، كما

---

(1) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص 56.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 410.

مارس مهنة المحاماة والخطابة. واتسمتْ حياته بكثرة التقلبات، إلاّ أنّــهُ لم يفــارق المزاج الرواقي. صار وزيراً للماليّة في عهد الإمبراطور كاليغولا، ودخل إلى مجلس الشّيوخ. وبعد موته عزل سنيكا بسبب تهمة كيدتْ له من أخت كاليغولا الجميلة فنُفي إلى كورسيكا، وبعد وساطات، وانقضاء عزلة قاسيّة دامتْ ثماني ســنوات، استطاع أنْ يعود إلى روما ليكون مربيّاً لنيرون، الابن بالتبني للإمبراطور السّــابق، والذي أصبح الحاكم الجديد بعد مؤامرة حيكتْ من أُمه ضد الوريــث الشّــرعي والوحيد آنذاك. وأصبح حينها سنيكا مستشاراً مسموع الكلمة لــدى الأمــير. وبالرغم من مساعي سنيكا في إعادة مقام مجلس الشّيوخ، إلاّ أنّ الروح الرجعيّــة لديهم خلقتْ الكثير من العقبات لمشروعه، علاوة على الطابع الشّــرس لــنيرون، والذي ازداد جنوناً بعد قتله لوالدته، وفي عام 65 كشفتْ مؤامرة ضــد نــيرون تهدف للإطاحة به، اُتهم سنيكا بكونه واحداً من المتآمرين، فتلقى أمراً بالانتحار، وتحدى، من خلاله، الموت الذي كان ينتظره بهدوء بعد عزله من استشارية نيرون فانتحر.[1]

وخلاصة ماسبق، أنّ الوضع المأساويّ للفلاسفة اليونان من العصر الذهبــي (سقراط وأفلاطون وأرســطو) العصــر الرومــانيّ مــع الحكــم الجمهــوريّ والامبراطوريّ، قد كانوا ضحية الاضطهاد السّياسيّ وأمزجة الحكام ونمط نظــام الحكم المتسيّد على السّلطة، فكانوا يعذبون ويسجنون ويقتلون لتسويغات يمكننــا عنونتها بالعقلانيّة المواجهة لجنون السّلطة.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 370-371.

الفصل الثاني

من لعنة العصور الوسطى
إلى اضطهاد العصر الحديث ومروقه:

سأتكلم في هذا الفصل عن التجربتين في العصور الوسيطة: تجربة المسيحيّة والإسلام، ومن ثم التعريج على امتدادهما في عصري النهضة والحديث حتى نهاية القرن السّابع عشر، ولن أقف عند تسلسل شامل لكل الشّخصيات، بل عند مسوغات دراستنا أينما حل الاضطهاد والعنف والترهيب، وسنحاول أنْ نوضح أسبابه وطبيعته ونتائجه. ولن نُخضع الدراسة لجغرافيّة فاصلة، بل لاركيولوجيا تاريخيّة.

المبحث الأول

الفكر الدينيّ
في مواجهة الفلسفة والعلم.

لم تكن البدايات دوماً بموضوع نقاش في العنف مع الديانة المسيحيّة قبال الفلسفة، بل العكس أي بما حصل ليسوع من تنكيل، وتكفير، وحتى خيانة من أقرب ناسه له أودتْ بحياته، حسب الفكرة المسيحيّة، بعد أنْ صُلب ونال أشد العذابات، وحسب التصور الإسلاميّ، أنّه قد رفع ليكون في السّماء، وفي كلا التصورين فقد كان للمسيح "يسوع" مانالَه من اضطهاد وقمع، وهو إرهاب للفكر المختلف، إلاّ أنّ موضوع بحثنا يحصر المنهج في تتبع القول الفلسفيّ وما ناله من حظ التعنيف، وحسبنا في ذلك ماتلازم مع هيمنة الكنيسة وقوة المؤسسة الدينيّة وليس ماكان قبلها.

لكننا لا نريد بذلك التقرير باختفاء الروح العقليّة بالمطلق، ولكنني سأعمل على ماحصل من الانعطاف بمسارها وتهجينها واخصائها لصالح المقول الدينيّ، وذلك نوع آخر من العنف والامتعاض والازدراء لها، فقد "كان بعض آباء الكنيسة يشتغلون بالفلسفة قبل اعتناقهم الدين الجديد، فاتجهوا منذ العصور الأولى إلى استغلال الفلسفة لخدمة الدين وتأييد عقائده، وإذا كان النظر العقليّ عند اليونان قد تحرر من كل قيد، لأنّ اللذة العقليّة كانتْ جماع بواعثه، واكتشاف الحقيقة أقصى غاياته،... فإن مفكريّ المسيحيّة منذ عصورها الأولى،... قد اعتبروا نزعة اليونان ترفاً لاطائل تحته،... ومن أجل هذا وجهوا نشاط العقل إلى خدمة الدين"[1]. وذلك يعني حَرْفَاً لمفهوم الفلسفة أصلاً عن معناه؛ فالفلسفة تفكير بلا إطار فهميّ راسخ ونهائيّ، وبلا

---

(1) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 84.

جواب أبديّ، بينما الدين منذ بداياته، إلى اليوم، هو حمّال للإجابات والتوكيدات فلامناص من أنْ نقول: إنّ الفلسفة الدينيّة لفظ هجين بقوة.

- طابع المسيحيّة قبيل أُوغسطين ومعه:

وقد خلا تاريخ المسيحيّة في قرونها الثلاثة الأولى، تقريباً، من أي مظهر للاضطهاد بحق خصومها، وذلك لأنّها تؤمن بأنّ السّلطة تعوز رجالها، ولأنّ المبدأ الأساس يجب أنْ يكون التسامح، ورفضوا فكرة الاعدام، وكانتْ السّلطات المسيحيّة حينها كلما سلّمتْ مذنباً للسلطات المدنيّة ارتجتها أنْ لاتصل في عقوبتها إلى الاعدام. ولكن القمع الحقيقيّ بدأ منذ أنْ اعتنق قسطنطين المسيحيّة، وأصدر مرسوماً يقضي بالتنكيل والتعذيب لكل من يجحد الدين المسيحيّ، فنال الملحدون والمشككون والمهرطقون، وكل المعترضين على سلطة الكنيسة، أشد أنواع العذاب والقتل. وبدت بالدقة في منتصف القرن الرابع هيمنة السّلطة الاكليروسيّة على الحكم وطبقت الإعدام من خلال انتهاجها منهجاً قمعيّاً بحق الهراطقة، بزعم أنّهم يهددون السّلطة الدينيّة والسّياسيّة. وهم يقلقون استقرار نظام الرهبنة ونموه، وقد أدى أُوغسطين، المسمى بالفيلسوف فيما بعد، دوراً كبيراً في ترسيخ الاضطهاد، فقد اعتمدت السّلطة الدينيّة والسّياسيّة على آرائه بعد أنْ أصبح في قمة الهرم القدسيّ، وذلك عبر ما قدمه لهم من أفكار تخص ضرورة قمع المخالفين للمسيحيّة ونفيهم وتشريدهم ومصادرة أموالهم وحتى قتلهم. وبعد ذلك بسنوات وبعد أن ترسخت رؤى أُوغسطين صدرت من الكنيسة قائمة بالكتب المحرمة القراءة، ومنها بل اكثرها الفلسفيّة، وتزامن مع هذه الحقبة القاسية سقوط الدولة الرومانية، وبذلك ازداد البلاء على الحياة العقلية، وبعدها اغلقت كل مدارس الفلسفة، فبدا الموقف المسيحيّ إزاء الفلسفة والعلم موقفاً ازدرائياً، وفيه كل الاحتقار لأشخاصه وبكل صراحة.(1)

ومايحيرني حقاً أنّ ذلك المتشكك في كل شيء والمتفحص لكل ما أمامه من الفكر، كيف له أن يتحول إلى ذلك المنغلق والأوحديّ الرؤية، كما أنّ تاريخه

(1) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 80-82.

المليء بالتقلبات أنّى يكون مادة للثبات الإيمانيّ هذا؟ والذي جعله ينفي من يخالفه مطلقاً.

فقد كان أوغسطين وبعد اعتناقه للمسيحيّة ومن قبلها، يثير المشكلات الفلسفيّة عن الصلاة والطقوس الدينيّة في مختلف المناسبات. إنّه ذلك القَلق المتكرر، الذي يحمل شبها قوية حول مفارقات الإيمان، فهو في بداية اعترافاته، يصلي إلى الله طلباً للمساعدة في ما هو قادم من المعرفة، ويدعو الله لفهمها، لكننا نجده بعد ذلك يتساءل، في حيرة، عن كيفية الدعاء لمن لايعرفه؟ وتلك الأسئلة وإنْ كانتْ طلباً للخلاص من القلق، إلاّ أنّها، نفسها، لا وثوقيّة، ولا إيمانية، أمام الله، وفي موضع آخر يبدأ فكره بوضع الاحتماليّة لأنْ تكون الصلاة إلى الله بهيئتها أو بنيتها وشروطها كاذبة![1].

والكلام عن أُوغسطين في منجزه، المسمى فلسفياً، هو كلام عن الفلسفة منتقدة من داخل بنيتها، أو لنقل ممن تلبس بعباءتها، وهو أُوغسطين، فيعد كل تنقلاته العجيبة والغريب من الوثنية إلى المانوية إلى المسيحيّة، وهو لايزال لايقر باله، إلى أن كتب كتابه مدينة الله، "City of God" وهو كتاب يسرد تاريخاً كاملاً للمسيحيّة من الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن ان نعزو الثنائية التي تضمنها الكتاب بين مدينة الله ومدينة الدنيا إلى جذور مانوية كانتْ ترى العالم مكوناً من إلهيّ الخير والشر. وكان كتابه يهدف إلى الدفاع عن المسيحيّين قبال التُهمة الموجهة لهم من الدولة الرومانيّة بأنّهم جلبوا الكارثة عليها.[2] والفكرة الأساسيّة التي تتحكم بكتاب "مدينة الله" هي الموازنة بين ما أطلق عليها "مدينة الدنيا" و"مدينة الله"، وينطلق أُوغسطين في التأسيس لذلك عبر مافي طبيعة الإنسان من ميل ومحبة. وهذه المحبة تنقسم لديه على قسمين: محبة الذات ومحبة الله، أو ولائين: الأول للمدينة التي ولد فيها، والثاني لله. ولهذا نشأتْ مدينتان ترجع إليهما

---

(1) See: Gareth B. Matthews,"augustine", in: ancient philosophy of religion, p260-261.

(2) ينظر: ميشيل فيدو، "أُوغسطين: مدينة الله"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السّياسيّة، تحرير: فرنسوا شاتليه واوليفيه دوهاميل وايفيلين بيزيه، ص 111.

سائر المجتمعات البشريّة، المدينة الأرضيّة والمدينة السّماويّة أو مدينة الله، الأولى تدفع مجتمعها الأرضيّ نحو التسلط والتملك بالدوافع والحوافز الدنيا؛ وبذلك فهي مدينة شريرة ناقصة. وهي تمثل الشّيطان حينما شق عصا الطاعة على ربه. وتجسيدها في حكم الآشوريين والرومان الوثنيين. والثانية تتقرر أنّ مجتمعها هو الذي يلتمس السّلام والخلاص الروحيّ، وهي خيّرة كاملة. والصراع بين هاتين المدينتين هو القصة المثيرة التي ستنتهي في آخر الأزمان، وتحسم لجانب الله، لأنّ السّلام غير ممكناً إلاّ فيها. ولايمكن أنْ تدوم أي مملكة إلاّ مملكة الروح. أما المدينة الأُخرى فهي في الأصل: مدينة زوال، بحكم مافيها من عناصر الإنحلال والقلق، ولأنّها تجسد الطبيعة الإنسانيّة في جانبها العدوانيّ والجشعيّ الراغب بالاستعلاء والتكبر.[1] ويتبين مدى الاقصاء الحاصل سياسيّاً ودينيّاً للمخالف للمسيحيّة في هذه التصورات، فكأنّه يحاول الانتقام من ماضيه عبر التكفير والتجريم والشيطنة.

كان منطلق اوغسطين التكفيريّ هنا هو إيمانه الدوغمائيّ بالحقيقة الواحدة المتجسدة في المسيحية التي يعتنقها هو وعلى الفصال الرسمي للكنيسة، وإذا كان ينظر له نوع من التسامح في بداية الامر كما ألمحنا، إلاّ أنّه "صار شديد التعصب ضد سائر الأديان وداعية إلى اضطهاد الأديان الأُخرى غير المسيحيّة، وإلى استعمال القوة والقمع معها، وبرر ذلك بأنّ إرغام الآخرين على اعتناق المسيحيّة يؤدي على الأقل إلى تعليمهم!! واستند في هذه الدعوى إلى نصوص من الانجيل، وخصوصاً إلى العبارة الواردة في انجيل لوقا (اصحاح 14، عبارة 23): ((أرغموهم على الدخول))"[2].

وهذا يدل على تراجعه عما كان يبديه في البداية من الليونة والمسامحة مع المخالفين عقديّاً وفكريّاً له، وينقل عنه إنّه قال: "إنّها شواهد حية فتح عيني عليها

---

(1) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السّياسيّ، الكتاب الثاني،، ترجمة: حسن جلال العروسي، وتصدير عبد الرزاق السّنهوري، ومراجعة عثمان خليل، دار المعارف بمصر، 1954 ص275-276.

(2) عبد الرحمن بدوي، تقديم كتاب: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع تقديم وتعليق عبد الرحمن بدوي، مركز درسات فلسفة الدينة - بغداد، سلسلة ثقافة التسامح، 2006، ص 11.

زملاء لي، جعلوني أعزف عن قراري الأول. فقد شعرت في البداية أنّه يحسن بـي ألاّ أُرغم أحداً على الارتداد إلى وحدة المسيح، بل أعمل لأجل هذه الغاية بالكلام واناضل بالنقاش،.... إلاّ أنّ رأيي هذا لم يصمد. وما أسقطه هو الشّواهد الدامغة، لا حجج المعارضين"[1].

ونجد بدوي يخفف من وطأة نقد أُوغسطين للفلسفة بقوله عن مذهبه الجديد: "أما المذهب الجديد فكان يطلب منه أن يدافع عن المسيحيّة ضد الهرطقة، وضـد الفلاسفة من جهة أُخرى. ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التي كتبـها... وأهمهـا كتاب التثليث ومدينة الله. والكتاب الأخير قد كتب فيما بين سـنة 413-426، ففيه تحدث عن الفلسفة، وقال: إنّ المسيحيّة هي الفلسفة الحقيقية؛ ونظـر نظـرة جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفة،... فكأنه لم يحمل على الفلاسـفة باعتبـارهم كذلك؛ ولكنه حمل عليهم لأنهم لايمثلون المسيحيّة بثوب أفلاطـوني محـدث"[2]. وكيف لم يحمل على الفلاسفة إذا أراد لهم أن يكونوا على هواه؟! وما فرقه عمن يدعي العقيدة المغلقة التي تحمل معنى الحقيقة الثابتة والأُحاديّة؟! الجواب: لافرق.

ومما لاشك فيه أنّ أُوغسطين كان "يشعر في قرارة نفسه، وهو يبت في بعض المسائل بمقتضى العقيدة الدينيّة، أنّه كان يصطدم قليلاً أو كثيراً بمبـادئ الفلسـفة والمنطق التي نشأ عليها، ولكنه تجاوز عن ذلك و لم يكترث به. واهـتم بالفائـدة العملية للإيمان والخضوع للأوامر الدينيّة الصادرة للنـاس علـى سـبيل الجـزم واليقين"[3]، وهذا يؤكد تناقضات أُوغسطين في ادعاءه المسبق بأنّه ترك المانويّـة لمخالفتها للفلسفة والمنطق والعلم، لأننا نجد المسوغ هـذا يغيـب مـع العقيـدة المسيحيّة، و لم يكن له أي أثر في ترتب موقف أو نقد لما هو فيـه! وذلـك يجـر استنتاج آخر هو فائدته التي نتجت عن العقيدة الجديدة بخلاف ماسبق. وياله من

(1) جوزيف لوكير، تاريخ التسامح في عصر الاصلاح، ترجمة: جورج سليمان، مراجعـة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 91.

(2) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصـريّة، القـاهرة، ط1، 1969، ص 20.

(3) كامل محمد محمد عويضة (إعداد)، اوغسطين: فيلسوف العصور الوسطى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص 42-43.

مصلحية مقيتة تلك التي تجعل الحقيقة رهن مصلحة فردية ضيقة جداً.

ونجد أنّه وحتى اشكال العقلانيّة اليونانيّة، التي كان يكن لها كل الاحترام بل ويأخذ بها، نجده أصبح كافراً بها، وحاربها أشد المحاربة، فاعتبر ماجاءت بـه مـن نظريات في الإرادة والحرية والفعل الإنسانيّ كلها خاطئة، وأنّها تحكم بلا جدوى الحياة الدينيّة بأسرها.[1] وحتى في نهاية حياته حينما حاول أنْ يصحح بعض ماقاله في كتب كتبها في شبابه، نجده ينقم على الأفلاطونيين، ويصفهم بالكفرة، ويعتذر ويتأسف على اسـرافه في مـدحهم. وذلـك في كتابـه "الاسـتدراكات" أو "المراجعات".[2] وهنا يؤكد مدى تصوراته المنطلقة من بعد دينيّ اقصائي بحـق اي فكر مخالف له، ذلك لأنه ينطلق في الحقيقة مما هو في النص فقط، ودوماً، حتى "إذا كان الكتاب الدنيويون يروون لنا أشياء معاكسة للتاريخ الذي تحتويـه التـوراة، فلابد أن نعتبرها كاذبة"[3] والمشكل أننا نكشف هنا أنّ من وسِمَ بالفلسفة هو من يكفّر الرأي، وحريته، فأصبح الإرهاب يمارس باسم الفلسفة، وهي لحظة أُخـرى جديدة نكشفها في اركيولوجيا تاريخ الفلسفة.

هيباتيا Hypatia: (350-370تقريبًا – 415):

ضحية إرهاب الجهل:

ولدت في الاسكندريّة وسط جو مشحون بالتعصب الدينيّ، والخلافات المذهبيّة، وهي فيلسوفة مصريّة، وعالمة رياضيات، لمعت في هذا المجال بقدر كبير. وقيـل إنّهـا تعلمت على نفقة الدولة، وذلك استثناء لم ينله الكثير، ولاسـيّما إنْ حـددنا الأمـر بالمرأة، وعلمنا بشأن طبيعة الدولة المسيحيّة أو شبهها، مع الأخذ بـالعلم أنّ هيباتيـا

(1) ينظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 323.

(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأُوروبية في العصر الوسيط، مؤسسـة هنـداوي، القاهرة، 2014، ص 28.

(3) بول هازار، أزمة الوعي الأوروبـي، ترجمة: يوسف عاصي، المنظمة العربية للترجمـة، بيروت، ط1، 2009، ص 65.

ذات ميل عقديّ يونانيّ، لادينيّ مسيحيّ. وتم تعيينها في المتحف وهــي في الخامســة والعشرين من عمرها. وذلك يبين لمعاها وتفوقها وامتيازها عن الآخــرين في المعرفــة والمكانة العلميّة. وكان بعد أن عينت استاذة للفلسفة في المتحف، في الاسكندريّة، أنْ هرع مختلف المهتمين في الفلسفة لحضور درسها ومحاضراتها، وكانتْ تلقب بالربــة أو الفيلسوفة، والعذراء الفاضلة.[1] "وهنالك من يعتقد أنّ من بــين طلابهــا مســيحيّين وأجانب رحلوا إليها من أصقاع بعيدة. كما هنالك من يعتقد "أنّ هيباتيــا كانــتْ "وثنية" على الرغم من أن جميع المصادر التي كتبت عنها لا تتوافر لديها أيــة وثيقــة تؤكد حقيقة دينها والطقوس التي تمارسها"[2]. وحينما سبق وقلنا لادينيّــة، فــذلك لايعني وثنيتها. فقد يشير إلى عدم إيماها بالدين السائد حينها.

كانت أفلاطونيّة في كثير من جنباتها، ويتضح ذلك من خلال ملاحظة مهمــة بهذا الشأن وهي: أنّ الافلاطونيّة المحدثة والرياضيات اشتركتْ في طبيعة واحدة مــن جانب التجريد، فاستخلاص الأفكار من الاشياء الماديــة والترميــز بــدلها كمــا في الرياضيات يعيدنا إلى فكرة افلاطون في عالم الافكار والمثل، فالهندسة مصــداق لهــذا التجريد للاشياء المادية، والتعالي المرافق للمثل الافلاطونيّة ينطبق بشكل اخــر علــى الرياضيات ومناهجها وموضوعاتها، إذ يتحول العالم إلى مجموعة أفكار وتجريدات بدل المحسوس الماديّ المحدود.[3] وهذه الثيمة الأساسيّة التي ربطتها بالتراث اليونانيّ.

ليس لدينا أيّة كتابات لهيباتيا، ولكننا نعلم بانتمائها إلى المبادئ العامة للأفلاطونية المحدثة، كما قلنا، والتي تزدري الاهتمامت الجسديّة وحاجاتها الكماليّة، وتعمل بإتجــاه تزكية النفس والعمل على رقيها. وكان لتدريسها الرياضــيات والمنطــق أنْ أثّــر في سلوكها مما جعلها منضبطة بعيدة عن التمــادي والمــروق والخرافــات والأســاطير

---

(1) ينظر: امام عبد الفتاح امام، نساء فلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 263-264.

(2) محمد جلوب الفرحان، "دور المرأة الفيلسوفة في تاريخ الفلسفة الغربية: نماذج منتخبــة حتى نهاية العصور الوسطى"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، الفلسفة والنسوية، اشراف وتحرير وتقديم: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف والاختلاف والامان، بيروت والجزائر والرباط، ط1، 2013، ص 234.

(3) See: Michael A. B. Deakin, "Hypatia and Her Mathematics", The American Mathematical Monthly, March 1994, Volume 101, Number 3, pp. 235-236.

والتكهنات. واعتقدتْ أنّ هدف الحياة الرئيس هو الوصـــول إلى الراحـــة، والهنـــاء، والسعادة، بالابتعاد عن المشاعر الشرسة، والشهوات، ومطالب الدنيا. وكل ماســبق هو كلام ينسب لها، لغياب نص مكتوب فيه. ويبدو للوهلة الأُولى أنّه مـــن الغريـــب حقاً أنْ لانجد لهيباتيا نصوصاً متداولة اليوم، بالرغم من أنّ البعض قد تكلم عن وجود مؤلفات ثلاثة لها، لكن حتى هذه المؤلفات لاتزيل الغرابة، فلايمكن لهيباتيـــا المُدرِّســة للفلسفة، والرياضيات، والفلك، ومختلف العلوم، ولأكثر من عشرين عام في التدريس، أنْ لا تنجز إلاّ ثلاثة أعمال، والاحتمال الأكبر والتخمين الممكن هو: أنّ كتبها قـــد تلفتْ مع الإحراق، والتخريب الذي طال مكتبة الاسكندريّة بعدها.[1]

وكانتْ هيباتيا في درسها محوراً لاهتمام الكثير من النخبة المثقفة والمتفلسفة، بل حتى العامة، لما رأوه من دماثة خلقها وشخصيتها الرصينة أدباً ومعرفـــة. إلاّ أنّ هذا الاعجاب لم يكن يشمل مسيحيّي الاسكندريّة المتعصبين، ودار كلامهـــم في أكثر من مرة في كيفية معاقبتها والخلاص منها، فأدرك أصدقاؤها ذلـــك الأمـــر، فنصحوها في أنْ تترك ماتعلمه، وأن تتبرأ من فلسفتها وتعاليمها. إلاّ أنّها رفضـــت ذلك العرض، وأكدت لهم صحة مسارها الفلسفيّ، وسلامة ماتقوم به وماتعلمه، على خلاف الطابع الذكوريّ القمعيّ، الذي كانتْ الكنيسة تصـــطبغ بـــه،[2] إذ كانوا يضمرون ويعلنون لها الكراهيّة الشّديدة لأسباب عدة منها:[3]

1- إنّها بقت على ديانة اليونان الوثنية.
2- إنّها كانتْ تجسد العلم والفلسفة والثقافة، التي لاتزال تصور بوصـــفها ملاصقة للوثنيّة والكفر.
3- إنّها كانتْ ترتبط بعلاقة صداقة وثيقة بحاكم المدينة ارستيز الـــذي كـــان يستشيرها دائماً ويقربها في الرأي، والمسائل الفلسفيّة والعلمية. ولمّا كانـــتْ الخلافات ناشبة بين الحاكم وكبير الاساقفة فقد أصبحتْ تحمل مســـؤولية

(1) See: A. W. Richeson, "Hypatia of Alexandria", National Mathematics Magazine, Vol. 15, No. 2, (Nov., 1940), pp.81-82.

(2) ينظر: محمد جلوب الفرحان، "دور المرأة الفيلسوفة في تاريخ الفلسفة الغربية، ص 238.

(3) ينظر امام عبد الفتاح امام، نساء فلاسفة، ص 267.

تلك الخلافات والتوترات، وأمور الشّغب التي حصلتْ بين المسيحيّين واعدائهم. "ولما حرّض سيريل Cyril كبير الاساقفة أتباعه الرهبان على طرد اليهود من الاسكندريّة، أرسل ارستيز إلى ثيودوسيوس الثاني تقريراً عن الحادث، بعيداً عن النزاهة استاء منه كبير الأساقفة ورجاله أشد استياء. وقذف بعض الرهبان الحاكم بالحجارة... واتهم أنصار سيريل هيباتيا بأنّها صاحبة السّلطان الأكبر على ارستيز"[1].

وللسبب الأخير، وللخلاص من نفوذها المعرفيّ والأثر السّياسيّ ضد الاسقف ورهبانيه، "هجم عليها جماعة من المتعصبين يتزعمهم قارئ، أي كاتب صغير من موظفي سيريل، وأنزلوها من عربتها، وجرّوها إلى إحدى الكنائس، وجرّدوها من ملابسها، وأخذوا يرجمونها بقطع القرميد حتى قضوا على حياتها، ثم قطّعوا جسمها إرباً، ودفنوا مابقي منه في مرح وحشيّ شنيع. و لم يعاقَب أحد من المجرمين، واكتفى الامبراطور ثيودوسيوس الثاني بأنْ قيّد حرية الرهبان في الظهور أمام الجماهير"[2]، وقال البعض: إنّها قد جرّتْ، بعد أن جردت من ملابسها، عارية في شوارع الإسكندريّة إلى الكنيسة الجديدة، وهناك سلختْ بحجارة حادة، وقطّع جسمها ثم أُحرقتْ! وما سكوت السّلطة الدينيّة أو سذاجة ردها، إلاّ إشارة لمدى قبولها، ولو ضمناً، بأقل التقادير في الخلاص من الوثنيّة المتجسدة بهيباتيا، ومن الفلسفة المهددة للفكر الدينيّ، فكان أنْ لم يعاقب أحد ومضت هيباتيا شهيدة للفلسفة والعلم.

هكذا نجد أنّ هذه الهاربويات* الخاطفة لأرواح الفلاسفة دائماً ماهجم على

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، ترجمة: محمد بدران، مج 4، ج1، دار الجيل، بيروت، ط3، 1973، ص 247.

(2) المرجع نفسه، ص 248.

* الهاربويات Harpies: هن آلهات يرجع اصلهن للشرق، وكان لهن اجساد طيور ورؤوس نساء، ويعملن على خطف الارواح، وهن شبيهات بالارواح الشّريرة، وكان ذكرهن يثير الحنق، ولايسر ابداً، وكانت الأساطير تجعل من اماكنهن مخفيّة وغيرمعلومة، وكان في الامر اشارة إلى السّر أو ضرورة الترقب لهجومهن أو عدم امكان القضاء عليهن.
ينظر للتوسع: بيير ديفانبيه وآخرون، معجم الحضارة اليونانية القديمة، ج2، ترجمة وتقديم: أحمد عبد الباسط حسن، مراجعة: فايز يوسف محمد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2014، ص 323.

حين غفلة أو بعد طول مران وتقصي واستعداد لقتل كـــل امكانـــات العقـــل، الهاربويات لاعمل لها سوى خطف الحياة، ولطالما كانتْ الهاربويا تفلـــتْ بعـــد جريمتها؛ لامتلاكها اجنحة تتيح لها ترك مكان الجريمة. هذا حال الجـــاني وقاتـــل هيباتيا كان هارباويّاً لم يعاقب و لم يحاكم اصلاً، وكأن هاديس -رب مملكة الموتى في الأُسطورة اليونانية- ينتظر بشوق أنْ تحضر له هيباتيا.

- دخول الفلسفة إلى العالم العربي والإسلاميّ:

كانتْ البداية مرتبطة بهجرة المضطهدين من الاثنين مـــن اتبـــاع أرســـطو، والذين اختاروا مدينة الاسكندريّة بما يناســـب نزعتـــهم الفلســـفيّة، واســـتمر المضطهدون في نشر تعاليمهم الأرسطيّة المشائيّة إلى وقـــت متـــاخر في الحضـــارة الإسلاميّة، حينما نلاحظ كيفية دخول المعارف الفلسفيّة للمسيحيّين ومنـــها إلى العرب، وعودها للمسيحيين من جديد بثوب عربيّ، وتاويلات إسلاميّة، فإنّه يجب أنْ نتتبع الطرق التي سارت عليها الفلسفة لكي تكون موضوعاً للعرب، ومـــن ثم كيف نقلوها؟ ومن شبه المؤكد أنّها انتقلتْ إلى الشّرق العربيّ والإسلاميّ "بفضل فتوحات [الاسكندر] وبنزوح عدد كبير من فلاسفة اليونان إليه، لكـــن أشـــهر المدارس اليونانيّة التي قامت بعد الاسكندر هي مدرستي الاسكندريةّ وانطاكيـــة، ومنها نقل السّريان ثقافة اليونان إلى مدارس الرها ونصيبين وحرّان وجنديســـابور وبغداد"[1]، وبغض النظر عن التنقلات التي تتالتْ على مدارس الفلسفة جغرافيـــا، يجب أنْ نؤكد أنّ بداياها كانتْ ملاصقة لبدايات الدخول الفلســـفيّ للأوســـاط المسيحيّة، إلاّ أنّ الفضل للعرب كان أكبر في تقديم الشّروح الوافيّة والجزلة لهـــا، لكنه كان بيد المسيحيين الغربيين والمشارقة.

وكان أول إرهاب للفلسفة حينها، قد وثق بما قام به الامبراطور زينون بحـــق مدرسة الرها، فقد أقفلها ومنع التعليم فيها، بسبب اختلافه العقيديّ معها، لأنّهـــا كانتْ نسطوريّة، فانتقلتْ إلى نصيبين في فارس، وكانتْ الكنيسة البيزنطيّة تراهم

(1) حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2: الفلسفة العربية في الشّـــرق والغرب، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 6.

أعداءً لها؛ ولذلك نقلوا الكتب الفلسفيّة إلى السّريانيّة مخالفة للغة اليونانيّة التي كانتْ اللغة المقدسة للكنيسة. وبذلك أصبح النساطرة في نصيبين أول من نقل وعرّب الترجمات السّريانية وجعلوها في متناول يد العالم الإسلاميّ والعربيّ.[1] وتلا النساطرة اليعاقبة في التشريد والاضطهاد من الكنيسة الرومانيّة البيزنطيّة، بسبب بمخالفتهم العقائديّة لهم.

أما عن لحظة الإتصال الدقيقة بين العرب والسّريان بالفلسفة، في سوريا، التي كانتْ نقطة التلاقي بين قوتين عظيمتين هما الفارسيّة شرقاً واليونانيّة- الرومانيّة غرباً، كما كان السّوريون يذهبون بتجارتهم إلى الصويين، ثم يعودون بمعارف وحكم الفرس، وعلوم وفلسفات الإغريق.[2] وقد وجد المسلمون الفاتحون الديانة المسيحيّة منشطرة إلى ثلاثة اقسام، مثلتْ فرق كبرى آنذاك، وهي: الكنيسة الملكانيّة الرسميّة والكنيسة اليعقوبيّة في سوريا، والكنيسة النسطوريّة في فارس. وكانتْ السّريانيّة هي لغة الكنيسة الغربيّة والشرقيّة، وتُدرَّس اللغة اليونانيّة إلى جانبها في الأديرة؛ لذلك استطاع رجال الدين من ترجمة الكثير من علوم اليونان ومعارفهم.[3] كما للسريان الفضل الأكبر في التراجم للفلسفة، وكانوا يتصلون بعرب الجزيرة لممارستهم الطب في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وهذه العلاقة بين الطرفين قد قويت بعد الفتح الإسلاميّ. ومن جانب آخر كان العرب قد أُعجبوا بالحضارة التي كانتْ في سوريا، وإنْ كان الأمويون قد أضاعوا جل أوقاتهم في الحروب والشؤون السّياسيّة، إلاّ أنّ العباسيين قد أولوا اهتماماً كبيراً بالفلسفة وترجمة نصوصها إلى العربيّة.[4]

وإذا تابعنا فيلسوف الإسلام والعرب الكنديّ (805 -873م)، لوجدناه الأول في الفلسفة ووقوع الإرهاب عليه وعليها، فهو التجسد الأول لمعنى دراستنا

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 9.

(2) ينظر: محمد علي مصطفى واحمد عبده خير الدين، تاريخ الفلسفة، المطبعة الرحمانية بمصر، ط1، 1933، ص 195

(3) ينظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص 15و18.

(4) ينظر: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج2: الفلسفة العربية في الشّرق والغرب ص17.

داخل الحيّز العربيّ والإسلاميّ، بماعايشه طيباً ورغداً، ومن ثم همـــاً ونكـــداً مـــن السّلطتين السّياسيّة والدينيّة، فقد استطاع، لمكانته في البلاط، من أنْ يتمتع بحماية كافية، نوعاً ما، من السّلطة الدينيّة، فضلاً عن محاباته للسلطة السّياسيّة، مما اغدق عليه راحة بال ونعمة حال، وذلك في خلافة المأمون. لكن ذلك لم يكن ليجـــري بسهولة، فحين سفره لبغداد في عهد المعتصم بالله، حظي أيضاً بمكانة جيدة، أمـــا مع عهد المتوكل، فلوضعه المميز داخل البلاط بدأ الحسد ينال منه، فتآمر عليه أبناء موسى بن شاكر لدى المتوكل، فأمر الأخير بضرب الكنديّ، وسمح لابني شـــاكر بالاستيلاء على مكتبته، لكن ظروفاً غير معروفة فيما بعد جعلتـــه يســـتردها.[1] ويرى البعض أنّه قد تعرض للاضطهاد القاسيّ، وأُحرقتْ مكتبته، وبُطـــش بـــه، وصُودرت ممتلكاته.[2]

وكان هنالك شخصية مهمة جداً كان لها الأثر الأكبر في ترجمة ونقـــل علـــوم ومعارف وفلسفات اليونان إلى العربيّة، وهو **حنين بن اسحاق** (808-873م) ولـــد في الحيرة، وأصبح ملتقى لثقافات ثلاث هي: العربيّة والبيزنطيّة والفارسيّة، واستطاع مـــن جمع توليفة رائعة بينها، واستقر فيما بعد في بغداد، وكان جـــزءً معتمـــداً في بيـــت الحكمة، واستطاع انجاز الكثير من الترجمات وهو فيه، وقع حنين في مصائد وشـــباك الحاسدين له، ففقد حظوته لدى السّلطة، وسجن في عام 854 ستة أشـــهر، ومـــن ثم صودرتْ مكتبته، وكانتْ كنزاً ثميناً لمختلف النصوص والتراجم، بسبب غيرة الأطبـــاء المسيحيين منه ومكانته،[3] ولعل قربه من رأس الهرم الإسلاميّ العباسيّ هـــو مـــادعى شركائه الدينيّين بمقتوه، وفي ذلك اشارة إلى الابتعاد عن المسيحيّة الخالصة، لأنّه نقـــد الكثير من التصورات الدينيّة بما فيها المعجزة، لكنه وفيما بعد اســـتطاع أنْ يســـتعيد مكانته وأكمل مجموعة من التراجم للكتب اليونانيّة، إلى حين وفاته.

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 297.

(2) ينظر: محمود اسماعيل، اخوان الصفا: رواد التنوير في الفكر العربـــي، عامر للطباعـــة واللنشر، المنصورة- مصر، ط1، 1996، ص 39.

(3) ينظر: دومينيك اورفوا، المفكرون الاحرار في الإسلام: تساؤلات المفكـــرين العـــرب المستقلين حول الدين، ترجمة: جمال شحيد، مراجعة: مروان الداية، دار السّاقي، رابطة العقلانيّين العرب، بيروت، ط1، 2008، ص 79.

أما عن الشّخصية الأُخرى التي نالتْ ما نالتْ بسبب فلسفتها وعلمها **فهي أبو بكر الرازيّ** (854-925م) الذي لم يفلتْ من لحظات التكفير والإرهاب، عموماً، لكن لم يتحول لأذى جسدي لما قاله في الدهريّة والقدماء الخمسة، بل بسبب قوله بإمكان بتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة، إذ اعتبر قوله ذلك من السّحر، وكان قد كتب عن ذلك الأمر في الكيمياء، إلاّ أنّه حينما أريد منه تطبيقه عمليّاً عجز عنه، فسخر منه ومن رأيه، فحكم بأنْ يضرب رأسه بالكتاب، الذي ألف، إلى أنْ يموت، فكان نتيجة للضرب الذي تلقاه أنْ نزل الماء في عينيه، وانتهت حياته بطريقة محزنة إذ قُتل خنقاً بأمر أحد وزراء الدولة.[1] ويحسب له ماقاله في تخريجة لمشكلة العلاقة بين الله والعالم، في محاولته الإجابة عن الاشكالات "التي اثارتها الايديان التوحيدية بفرضها فكرة الخالق، وهي فكرة ضرورية للتمكن من التكلم في القيم،... إنّ نظرة الرازي إلى الماورائيات هي نظرة منظمة بدقة من أجل حل المشاكل الفلسفيّة التقليدية، ولاتتميز إلاّ من حيث أن هذا الحل يقول بالخلق. وإلى جانب الخالق يقبل الرازي بوجود اربعة مبادئ أُخرى قديمة مثله، وهي النفس الكليّة، والهيولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق"[2]، وحسبنا هذا الرأي في تعدد القدماء، كما ذكرنا، لجعله متهماً بالزندقة والإلحاد، أما السّحر والشعوذة فتلك التُّهمة التي خصّت نظريته في الكيمياء التي فشل في تطبيقها، كما أنف الذكر.

ولم يكن **الفارابيّ** (950- 874م) ليقلق السّلطة بمشاكل النقد، فانبرى إلى المثالية والبحث فيما ينبغي، وإن تعرض، بوصفه الأول في ذلك، لقضايا نظرية الفيض التي تنكر موضوع الخلق من العدم، ففي ذلك المسوغ الذي جعل وصمة الزندقة تنصب عليه، أما مع **ابن سينا** (980-1037م) فقد أمر الخليفة المستنجد بالله بحرق كتبه، مع تأييدات بتكفيره وزندقته من قبل مجموعة من المتكلمين، حتى وصل الأمر بتنكيل الشّعراء به.[3] وظهرت في وسط هذا الزحام مجموعة اطلقت

---

(1) ينظر: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، لبيروت-باريس، ط4، 1989، ص 72.

(2) دومينيك اورفوا، المفكرون الاحرار في الإسلام، ص 160.

(3) ينظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 188.

على نفسها تسمية **اخوان الصفا**، وكانتْ اقرب إلى التنظيم السّري، والجماعة الغنوصية، وقد عملتْ على التوفيق بين الفلسفة والدين، أو العلم والدين، إلاّ أنّهم بالتأكيد لم يكونوا موضوعاً للقبول والرضا من المتكلمين ولا من اهل العلم نفسهم، فكانتْ محاولات النيل منهم، وممارسات تكفيرهم وإحراق كتبهم هي النتيجة لتلك الاقصائيّة الحاضرة في ذهن المعتقد الدوغمائي"[1]. وماكانتْ طبيعة الجماعة سريّة إلاّ لأنّها كانتْ "ذات انتماء برجوازيّ عانت من عسف السّلطة، وعنت العوام، في آن. إذ غالباً ماكان العوام يشاركون العسكر التركيّ في السّلب والنهب وهتك الأعراض. كما كانتْ الخلافة السّنية وفقهاؤها من الاشاعرة واهل الحديث يحرضون هؤلاء العوام ضد أصحاب التفكير العقلانيّ... [فاعتمدت هذه] النخبة المفكرة من التماس التقية لا حفاظاً على أشخاصها؛ بل صيانة لمواهب الله عز وجل، أي حفاظاً على ما حباهم الله به من علم نافع"[2]. وذلك يكشف مدى القهر والكبت الذي تعرضوا له لحد التحول للسرية أو الاستمرار فيها، لأنّ الإجهار بالمعرفة أصبح تابو ويستجلب العذابات والويلات.

وكل تلك المصاديق تلتقي في الفلسفة كموضوع إرهاب وحرق ونفي وتشريد وتعنيف بمختلف الوسائل. إذ أتُهمت منذ بدايات هيمنة الخطاب الدينيّ الإسلاميّ بأنّها معارف الوثنيين، وأنّها تخالف القرآن والسنة، وغيرها من صور نمطيّة تعتمد التقولب على الذات، واخراس ماخارجها، منهجاً. فاستمرت لعنة التكفير تلاحقها طيلة العصور الإسلاميّة، وإلى يومنا الحاضر.

- الغزاليّ المكفّر الأبرز للفلسفة الإسلاميّة:

لم تكن قصمة الظهر للفلسفة تحصل إلاّ مع **الغزاليّ** (1058-1111م) الذي انبرى لتكفير وابداع وتفسيق الفلسفة بما أنجزه الفارابي وابن سينا على الخصوص. هذه القصمة لم تكن بمعنى انهاء الفلسفة الإسلاميّة، لأنها في عصره كانتْ قد انتهت أو اضمحلتْ بقوة، بل القصمة في الدهشة التي جاءت منه،

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 113.

(2) محمود اسماعيل، اخوان الصفا: رواد التنوير في الفكر العربي، ص 50.

لاسباب عدة منها: بداياته الفلسفيّة، ومن ثم حججه الدينيّة اكثر من كونها فلسفيّة في اسقاط الفلاسفة ومحاكمة الموتى، وكذلك للتمذهب والانحياز الطائفي في طروحاته المعول عليها.

يقارب الغزاليّ أوغسطين كثيراً في قسمات حياته، فالبدايات الفلسفيّة للطرفين، ومن ثم قبول ماهو عقلي بنوع من الاقتناع والدفاع، وبعدها معاناة الاثنين من لحظة عودة إلى الذات كما يقولان بطريق صوفي وانعزالي، وبعد هذا الصوت ينغلقان على نفسيهما، ويبدأن مشروع التسلق نحو قمة الهرم القدسي والسّياسيّ، فيتمكنان من ذلك، وحينها أصبحتْ لديهما السّلطة والقوة على محاكمة الفلاسفة والمختلفين عقائدياً، فكفرا من أرادا وامتنعا عن غيره، هكذا تبدو حالتهما.

عاصر الغزاليّ كل من الخلفاء المقتدي بالله، والمستظهر بالله، وعاصر من السّلاطين عضد الدولة ابن ارسلان، وجلال الدين ملكشاه، ومحمد بن ملكشاه، وكان على اتصال وثيق بالوزير نظام الملك الذي بقي مسيطراً على الدولة قرابة ربع قرن، وقيل إنّ نظام الملك كان زميلاً دراسيّاً للغزالي، وابنه هو الذي اعاده للتدريس في نظامية نيسابور،[1] ومن هنا استقى قوته النقدية بوصفه مثقف سلطة بامتياز.

بداية الغزاليّ في قراءة المنطق والفلسفة، وادعائه أنّه إنّما يقرأهما لغرض فهم من سينقدهم، جعلته يعمل بأقصى ما لديه لإيقاع من سبقه، ولاسيّما الفارابي وابن سينا، والاخير أكثر. وفي الواقع "لم يكن هجوم الغزاليّ موضوعيّاً لأنه لم يجد ثغرة يدخل منها إلى حرم الفلسفة سوى الدين، وكأني به أراد أن يأخذ ثقة الاكثرية من العلماء الإسلاميّين، الذين كانوا في حرب شعواء مع الفلاسفة في ذلك العصر الذي كان خالياً من الفلاسفة!"[2]. نعم، لم يكن الغزاليّ حينها قد انتقد من يجاريه زمنيّاً وفلسفيّاً فكان أكثر حرية في انسياب كتابته النقدية لهم.

(1) ينظر: موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص 153.
(2) عارف تامر، الغزالي بين الفلسفة والدين، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، 1987، ص 73.

وأعماله التي تهم سياق دراستنا هي:[1]

1- **مقاصد الفلاسفة**، والذي بين أنه كان مقدمة لفهم مايريــده الفلاســفة واقوالهم وارائهم، فحينما طلب منه أن يكتب كتاباً للرد على الفلاســفة، قال: ليس من الامكان ولا من الانصاف ان يرد إنسان على مذهب قبــل عرضه وتوضيحه، فكان ذلك مبرره في تأليف الكتــاب، لكــن الهــدف المضمر تبيان الممنوع من منطلق دينيّ وعقدي كان يؤسس له في صفحات هذا المؤلف.

2- **المستظهريّ**، وفي هذا الكتاب كان الغزاليّ قد توجه نحــو المختلــف العقائديّ دينيّاً، وهم الباطنية، أو الشّيعة حسب رأيه، وكان الكتــاب جزءً من تلبية رغبة الخليفة المستظهر، وكان نتيجته أنْ كفر الباطنيّــة، ورأيهم في الامام المعصوم، ومختلف عقائدهم التي لاتلتقي مع رأي أهل السّنة والجماعة.

3- المنقذ من الضلال: وهو كتاب تضمن فيه موقفه من الباطنيّة والفلاسفة وعلماء الكلام، وتجربته معهم.

وجاء في هذا الكتاب تصنيفه للفلاسفة ووصف مختلف صنوفهم بالكفر والإلحاد، وهم على ثلاثة اقسام:[2]

أ- الدهريون: وهم مجموعة من الفلاسفة الاقدمين، الــذين جحــدوا الصانع المدبر، والعالم القادر، وزعموا أنّ العالم قديم، لم يزل هــو صانع لنفسه، وكذلك سيبقى ابداً وهؤلاء هم الزنادقة.

ب- الطبيعيون: وهم مجموعة أسهبوا في بحثهم في عالم الطبيعة والحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في التشريح، وكشفوا حكمة الله وابداعه وقدرته، وظنوا ان النفس تموت ولاتعود، ولايعقل اعادة المعــدوم،

---

(1) ينظر: عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 1982، ص 188-189.

(2) الغزاليّ، مجموعة رسائل: المنقذ من الضلال والاحاديث القدسية وقانون التأويل، تقديم وتعليق: احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص 35-38.

فجحدوا بالآخرة وأنكروا المعاد، وهؤلاء أيضاً زنادقة.

ج- الإلهيون: وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو، والأخير هو المصنف للمنطق والمنكر لكثير مما جاء به الأولّين، حتى تبرأ منهما، إلاّ أنّه استبقى بعض كفرهم، ورذائلهم، فوجب تكفيرهم وتكفير من يتبعهم من المتفلسفة المسلمين، كابن سينا والفارابيّ، وكان مانقلوه مجموعة من الخلط والتشويش، ومانقل ينحصر عندنا بثلاثة اقسام:

- قسم يجب التكفير فيه.
- قسم يجب التبديع فيه.
- قسم لايجب إنكاره أصلاً.

ومن خلال تقسيمه المليء بقيم التكاره العقديّة، سنبين التفصيل من كتابه الآخر "تهافت الفلاسفة"، حول المسائل التي كفّر الفلاسفة أو أبدعهم فيها.

4- **تهافت الفلاسفة**، وفي عمل على رد ونقد وتكفير وابداع الفلاسفة، فبدعهم في الخروج عن المتفق عليه دينياً في سبع عشرة مسألة، وكفرهم في ثلاث.

ويبتدئ الغزاليّ كتابه هذا بسرد مقدمات في المسائل التي انكرها على الفلاسفة وادعى تناقضهم فيها، منطلقاً من قوله: "ليعلم أنّ المقصود تنبيه من حسن اعتقاده من الفلاسفة وظن أنّ مسالكهم نقية من التناقض، ببيان وجوه تهافتهم؛ فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلاّ دخول مطالب منكر، لادخول مدع مثبت، فأُكدر عليهم ما اعتقدوه... فلنتظاهر عليهم"[1]، ويباله من نص محمل بالاقصاء واللاموضوعيّة من بداية طرحه، فهو لايدخل محاججة الفلاسفة بغية الوصول العقليّ والبرهانيّ إلى الحقيقة، وإنّما يدخل لغرض اقصائهم وتغليطهم وتكفيرهم! إنها الدوغمائيّة الصريحة، التي لم تتح أي امكان لقبول الغزاليّ متفلسفاً بعدها، وإنّما مثقفاً مزاجيّاً سلطويّاً، كما اسلفنا.

---

(1) الغزاليّ، تهافت الفلاسفة، قدم له وضبط نصه: أحمد شمس الدين، در الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ص 46.

ويقدم الغزاليّ ما اختلف فيه معهم في عشرين مسألة هي:[1]

1- إبطال مذهبهم في أزليّة العالم.
2- إبطال مذهبهم في أبديّة العالم.
3- بيان تلبيسهم في قولهم إنّ الله صانع العالم.
4- تعجيزهم في اثبات الصانع.
5- تعجيزهم في اقامة الدليل على استحالة إلهين.
6- إبطال مذهبهم في نفي الصفات.
7- إبطال قولهم إنّ ذات الأول لاينقسم بالجنس والفصل.
8- إبطال قولهم إنّ الأول موجود بسيط بلا ماهية.
9- تعجيزهم في بيان أنّ الأول ليس بجسم.
10- بيان أنّ القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.
11- تعجيزهم في القول بأنّ الأول يعلم غيره.
12- تعجيزهم بأنّ الأول يعلم ذاته.
13- إبطال قولهم إنّ الاول لايعلم الجزئيات.
14- نقد قولهم إنّ السّماء حيوان متحرك بالإرادة.
15- إبطال ماذكروه من الغرض المحرك للسماء.
16- إبطال قولهم إن نفوس السّموات تعلم جميع الجزئيات.
17- إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.
18- في قولهم إنّ نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه.
19- قولهم في استحالة الفناء على النفوس البشريّة.
20- إبطال انكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم، في الجنة والنار، باللذات والآلام الجسمانيّة.

وهذه المسائل، قصر منها ثلاثة على التكفير وهي: القول بقدم العالم، والقول بان الله لايعلم الجزئيات، وأنّ الأجساد لاتبعث، أما ما دونها فقد جعلهم مبدعين في الدين، وفي كلا الحالين نجد الغزاليّ قد عمل بقوة من أجل اظهار الكفر في

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 48-49.

المقول الفلسفيّ، وكأن المهمة التي كانتْ موكلة له من قبل السّلطات السّياسيّة والدينيّة بأن يعمل مايرضي في تقليل أهمية المنجز الفلسفيّ ورجالاته، ومن ثم إجازة إرهابهم. كما أنَّ هنالك هدفاً يجب أنْ لانغفل عنه وهو الاختلاف الطائفيّ الدينيّ بين الغزاليّ ومن سبقه ولاسيّما الفارابي وابن سينا، وبالأخص الأخير، إذ نظر إليه نظرة الأشعريّ للاسماعيليّ، مثقف سلطة سنية لمثقف سلطة شيعيّة، فكان ماكان. ويالها من حماقة تلك التي تحرك البعض من أجل أنْ يستفرغ ما للآخر من فضل لأجل ميل طائفيّ أو حظوة سياسيّة. وكان "الموقف السّلبيّ الذي وقفه الغزاليّ من الفلاسفة يبلغ حداً من الاحتدام يعب له من عرف الغزاليّ... ويزيد في العجب أيضاً تلك الثقة التي يوليها الغزاليّ للمنطق والجدل العقليّ في سبيل الوصول إلى غاية محاجته، في حين أنّه، هو نفسه، لايؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة"[1]، وذلك يكشف مدى التناقضات التي تضمنتْ منهج الغزاليّ ورؤيته للفلاسفة.

وكان من السّاخر أنْ تحرق كتب الغزاليّ نفسه في المغرب بدعوى أنها تتضمن الفلسفة، وذلك ماقام به علي بن يوسف بن تاشفين، لأنه يكرهها، وكان المغاربة حينه، يبدِّعون مذهب الغزاليّ ويعدون ما قاله في الله والنفس الإنسانيّة مخالفاً لمبادئ الإسلام![2] وذلك ماقام به ابنه أيضاً فقال في نصح جماعته: "متى عثرتم على كتاب بدعة أو صاحب بدعة فإياكم وإياه، وخاصة، وفقكم الله، كتب أبي حامد الغزاليّ، فليُتتبع أثرها، وليقطع بالحرق المتتابع ضرّها، ويبحث عنها، وتغلظ بالإيمان من يتهم بكتمانها"[3].

ومما لاريب فيه، أنَّ الغزاليّ كان ممثلاً للتيار الدينيّ المضاد للفلسفة، وعندما أعطى رأيه بالفلاسفة، قال عنهم: إنَّهم يمثلون الكفر والالحاد، ولم يستثنِ القدماء

---

(1) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، راجعه وقدم له: موسى الصدر، عويدات للنشر، بيروت، 2004، ص 287.

(2) ينظر: ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 223.

(3) ابي محمد بن اسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، ج3، ص 268، نقلاً عن: ناصر الحزيمي، حرق الكتب في التراث العربي، منشورات الجمل، المانيا، ط1، 2003، ص 52.

أو المحدثين، الأواخر والأوائل"[1]

وقد عملتْ حملة الغزاليّ هذه على القضاء على الفلسفة في المشرق وامتـــدت إلى المغرب، فلما مات الحكم، الذي كان قد بعث نوعاً مـــن الحركـــة العلميّـــة، باجزال العطاء للعاملين فيها، خلفه ابنه هشام الذي اغتصبت منه الخلافـــة مـــن الحاجب المنصور، وهذا هو سبب الويلات التي استمرتْ علـــى أهـــل الفلســـفة والعلم، فاضطهدهم، وأمر بإحراق كتب الفلسفة والمنطـــق والفلـــك، وبعضـــها طرحت في الآبار، وكل ذلك رغبة في الحصول على قبول وشرعية مـــن النـــاس لخلافته بوصفه المدافع عن الشّريعة الإسلاميّة ضد الكفر والزندقة وأهل الفلســـفة والمنطق والتنجيم والسحر[2].

- عودة للضفة الأُخرى: الروح النقدية لابيلارد، وضدية الإرهاب:

لم تكن سلوكيات الكنيسة، في االضفة الأُخرى من العـــالم، لأنْ تمـــر دون موقف ناقد لها، فكان **ابيلارد** 1143-1079) Peter Abelard م)، هو الممثل لهـــذه البداية في النقد. وتكمن أهميته في أنه يتمتع بعقلية دقيقة وناقدة، ومشاغبة للسائد. "وأنه كان بشيراً بحرية العقل في العصور الوسطى، وأنّه أثّر تأثيراً كبيراً في إحيـــاء الدراسات القديمة؛ لأنّه تأثر بالكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجيل، وفضـــلاً عن أفلاطون وأرسطو؛ لذلك نرى أنَّ ابيلارد أكثر مايكون شـــبهاً مـــن حيـــث الثقافة برجال عصر النهضة منه بالعصور الوسطى... وهو أول من عمل على إقامة جامعة باريس، لهذا ليس من الغريب أنْ يسمى ابيلارد: المبشر بنزعـــة التنـــوير في العصر الحديث"[3]، وقد خاض الكثير من المناظرات لإثبات رأيه النقـــدي تجـــاه المعتقدات الدينيّة ومايتضمنها من خرافات، فطالب بتحرير العقل من كل القيـــود التي فرضت عليه، ولاسيّما مع هيمنة الكنيسة، واعتبره الحكم الذي يفصل ويميـــز بين الصائب والخاطيء في كل رأي حتى المعتقد الدينيّ وتعاليم الكنيسة، وكان قد

(1) عارف تامر، الغزاليّ بين الفلسفة والدين، ص 72.
(2) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 113.
(3) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 84.

"سخر من آلام المسيح لقاء رحمة الله وغفرانه، وعزا تألمه إلى حبه لله، ورغبته في أنْ يرد الناس إلى طاعته والاعتراف بجميله[1]، ومن أهم أعماله:

- شروحات حول فورفوريوس
- شروحات حول أرسطو
- في الديالكتيك.
- في الوحدانية والثالوث الالهي.
- اللاهوت المسيحي.
- نعم ولا.
- الأخلاق.
- الحوار بين فيلسوف ويهوديّ ومسيحيّ.

وكان من بين أبرز أفكاره أنّه فهم الإيمان عقلانيّاً، أي أنّ العقل يمكنه أنْ يعمل دونما الإيمان، لكن الإيمان لايمكنه ذلك دون إرشاد العقل، والجدل[2]، وهذه الفكرة نسفتْ التصور بأسبقيّة النص والنقل على العقل، أو الدين على الفلسفة، فكان حرياً برجال الدين أنْ ينبروا له، وكان أبيلارد قد طرح مسألة الضمير الضال بوضوح في مقالة له في الأخلاق بعنوان: "أعرف نفسك" للتأكيد على "أخلاقية القصْد، إذ أولى الرضى الباطنيّ من الأهمية ما جعله يرى الخطيئة كلها في الإرادة الشّريرة من دون الفعل، فالقصْد، في عُرفه، هو المصدر الوحيد للأفعال كلها، صالحة كانتْ أم طالحة،... لكن، لّما كان التذرع بالجهل وارداً في عدد من الحالات، بسبب جهل كثيرين من بني جنسنا نهاية الإنسان الحقيقيّة، فقد وجب أنّ الذين يسوقهم جهلهم في طريق القصد الضال يمنعهم حسن نيتهم من اعتبار فعلهم خطيئة، بكل معنى الكلمة، إذ يحسبونه مرضياً لدى الله. تلك هي حال جلادي المسيح وكثيرين من مضطهديّ الإيمان... وهذا ما يجعلهم بمنأى عن كل شعور حقيقيّ بالذنب"[3] وهذا ماجعل

---

(1) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 87.

(2) ينظر: فوادسواف تاتاركيفيتش، فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، 2012، ص 138.

(3) جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة: جورج سليمان، مراجعة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 135.

الكنيسة تثور ضده، لأنهم اعتبروه تسويغاً لصلب المسيح. فكان ماكان من شأن الحكم عليه واضطهاده.

كان أبيلارد "فارس الجدليّة، وهو أيضاً "مبشر بالحوار بين الثقافات. أسّس هذا العالِم بالمنطق شكلاً من أشكال الإنسانويّة اعترافاً منه بالنواة الفكريّة المشتركة بين المسيحيّين واليهود والعرب،...إنّه تأصيل مبتكر في البحث عن العقلانيّة الحقيقيّة، والتسامح المثمر. أبيلارد هو الصورة الكبرة الأولى لرجل الفكر العصريّ"[1].

وكان لعمله المعنون: "نعم ولا" الأثر الأكبر في إثارة حنق الكنيسة عليه، لأنّه تعرض بالنقد فيه لعقدة التثليث في الأقانيم، ورفض هيمنة آباء الكنيسة بالحال الجاري عليه، وعدم اعتماد اقوالهم لأنها مجموعة أقوال متناقضة، ومن ثم كان لانهيال الناس عليه والاستماع لكلامه ما أزعج رجال الدين الآخرين؛ ولذلك قابلوه بالرفض والتشنيع،[2] وتطلبت آراء ابيلارد حججاً مكتوبة فقام بجمع العديد من نصوص الآباء، وفي فترة طويلة، ونظمها حول موضوعات مختلفة كعقيدة الثالوث، وشخص المسيح، والأسرار المقدسة والإحسان وأسس السلوك الأخلاقيّ. معتقداً أنّ الاساس لكل تحقق إنّما هو النقد، والذي يمثل المفتاح الأول للحكمة، فقام باستجواب النصوص التي جمعها، ليثبت أنّها عبارة عن تصريحات مذهبيّة، تشكلتْ بوساطة تقنيّة بلاغيّة، وبالتالي فهي عرضة للخطأ البشريّ. وبدلاً من بساطة قبول سلطتها كان لا بد من إخضاعها لتدقيق العقل.[3] وكانتْ هذه الممارسة النقديّة، منه، أداة للإطاحة به عبر الاتهام والتنكيل والنبذ والتكفير.

واستعملتْ بحقه الكثير من الاتهامات حتى الجنسيّة منها، حتى أنّه في حينها، وبسبب علاقته بأمرأة تزوجها فيما بعد، فكاد عمها له كيداً انتهى باتفاق مع

(1) جاكلين روس، مغامرة الفكر الاوروبي: قصة الأفكار الغربية، ترجمة: امل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، كلمة، الامارات، ط1، 2011، ص 84.

(2) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 87.

(3) See: Constant J. Mews, "Peter Abelard", In: the history of western philosophy of religion: medieval philosophy of religion, Edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis, Published 2014 by Routledge, p.104.

مجموعة من المجرمين فترصدوه وهو نائم فقطعوا آلته الجنسيّة، وافتضح أمره فيما بعد. وبعدها ومذ انجاز كتابه في الوحدة والتثليث الالهيّ، ازدادتْ الحياكة له من رجال الدين، فأُوقع في مناظرة يظهر فيها مستسلماً لخصمه، دون جواب، فطرد من الدير، وأرغمته مجامع "سواسون وسانس" على أنْ يحرق كتبه بنفسه، ومطالبته بالتوبة والعودة عما قاله وأتى به، ولّما طلب تدخل البابا لمساعدته رد الأخير بزيادة عقوبته، فاضطر في النهاية لأنْ يخضع للكنيسة خضوعاً تاماً، وانتهى أمره بالرجوع إلى الدير وموته هناك.[1] وهنا تتبين مديات القسوة بحق إيّ إمكان للإصلاح، وأيّة حرية للرأي، والنقد وإمكان المراجعة بالمطلق.

- آرنلد البرشيائيّ أو آرنولد البريشيّ:

العقل ملهب روح الثورة:

كان تلميذ أبيلارد آرنلد البرشيائيّ Arnold of Brescia (1090-1155م)، هو واحد ممن تعلموا الفلسفة واللاهوت، وتشبعوا بروح المعارضة والنقد الابيلاردية، وذلك في فرنسا، ولما عاد إلى ايطاليا، وكان الوضع حينها منقسماً وحالماً بعودة الحكم المدني والخلاص من الدينيّ، وكان قد وجد أهل بريشيا في ارنلد مثالاً ورمزاً لالهاب الثورة. فهذا المتفلسف اللاهوتيّ، كان من الشّخصيات الزاهدة والمعروفة بخلقها، ونبذها للظلم، ومقاومتها لمختلف أصناف الطغيان، دينيّاً وسياسيّاً، وقد بدأ أول احتكاكه مع الكنيسة حينما طلب من القساوسة أنْ يتنازلو عن أملاكهم لأنّ هذه الأملاك تخالف اقانون الأخلاقي، وقد أُدين لذلك القول والزم الصمت، وكان لاسفاره أنْ ألهبتْ في خياله مجد الجمهوريّة الرومانيّة، فأهاب بالايطاليين الرومان أنْ ينبذوا حكم رجال الدين، ويعيدوا هذا الشّكل الجمهوريّ لمدينتهم، فافتتن الشّعب به، وبحماسته، وكان قد اختار قناصلاً ليكونوا الحكام الحقيقيين لمدينة، وشكّل مجموعة من الفرسان ليكونوا في جيش إقليميّ للدفاع عن روما، و لم يكتف المنتصرون من اتباعه بنبذ سلطة البابوات المحليين، بل وسلطة

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 80.

اباطرة الدولة الرومانية الشّرقية في ايطاليا، أيضاً، واستولوا فيما بعد على كنيسة بطرس وأحالوها إلى قلعة، واستولوا على الفاتيكان، وفرضوا الضرائب على الحجاج، وهرب حينها اوجونيوس الثالث منها، وقت هذه الحكومة الذاتيّة تحكم لمدة عشرة سنوات، وفي أواخر هذه الفترة كان قد قتل كاردينال في شجار عام، فغضب هدريان الرابع الذي خلف اوجينوس، فخاف مجلس الشّيوخ أنْ تكون هنالك فتنة لايمكن ايقافها، فأعلن حل هذه الجمهوريّة والاستسلام إلى البابا، وفي تلك اللحظة اختبأ آرنولد هارباً من اضطهاد الكنيسة لشخصه بسبب مشروعه الإصلاحيّ للوضع السّياسيّ في ايطاليا، فكان ملاذه كومبانيا، لكن بعد فترة صلح بين طرف الأخيرة السّياسيّ والبابا، سلّم ارنولد إلى مسؤول شرطة البابا في روما، فأُعدم وأُحرقتْ جثته ومن ثم نثر رمادها في نهر التيبر، خشية أنْ تجمع وتتحول إلى قبر ويصبح رمزاً للايطاليين.(1)

- ابن باجة: فيلسوف فريسة لفيلسوف

في السّياق التاريخيّ الذي نعتمده يظهر في المغرب العربيّ، ابن باجة (1095-1138م) وهو فيلسوف اندلسيّ، عمل كوزير لمدة عشرين عاماً عند ابي بكر بن ابراهيم، عامل المرابطين في غرناطة، ولما استقر المطاف به في فاس، بدأتْ الاتهامات تنهال عليه، إذ كان أول من انتفع بحكمة المشرقيين كالفارابيّ وابن سينا، ونقلها إلى المغرب، فكان ضحية لأُولي العلم والمعرفة، إذ عمل الطبيب ابو علاء بن زهر على اتهامه بالإلحاد وقيل إنّه من دس السّم له؛ فقتل بسبب ذلك. من أشهر كتبه "تدبير المتوحد" والذي عمل فيه على تبريز فكرة استطاعة لإنسان لأنْ يحصل على العلم، وينمي ملكاته في الفكر في الوحدة والعزلة.(2) وهذه العزلة لم يكن يقصد بها الذوق والمشاهدة كما لدى المتصوفة؛ لذلك أعاب على الغزاليّ قوله في "أنّ الخلوة هي سبيل انكشاف العالم العقليّ للإنسان ومشاهدة الأُمور

---

(1) ينظر: وِل ديورانت، قصة الحضارة، عصر الإيمان- المسيحية في عنفوانها، مج4، ج4، ص 270-272.

(2) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص 18.

الإلهيّة، التي من شأنها أنْ تجعل في قلب الإنسان المعرفة اليقينيّة"[1]، وكان يقف بالضد من ابن مسرة الذي عرف حينها باتجاه التصوف في المغرب، فرفضه ابن باجة ورأى أنَّ الحق في النظر العقليّ الخالص الذي لاتعكره أيّة لذة حسيّة، والتصوف مليء بالصور الحسيّة؛ فلايصلح لأنْ يكون طريقاً للمعرفة الحقة،[2] ولعل لرأيه هذا ورأيه في أنَّ المعرفة الحقة تتشكل للاتصال بالعقل الفعّال، الذي هو فيض من الله، ماجعل تهم الإلحاد والزندقة تنهال عليه، و لم تكن الاضطهادات بسبب "اشتغاله بهذه العلوم العقلية والفلسفيّة فقط، بل كانتْ بسبب خلقه، فقد كان يقصد الغلبة في جميع محاوراته في فوز المعارف، وربما كان هذا السّبب الثاني أدعى إلى الاضطهاد، وإلى غيظ العوام منه وحملتهم عليه"[3]؛ فكان ماكان من قمعه وإرهابه وقتله.

- ابن رشد: محنة فيلسوف في تقلبات السّاسة وهمجية العامة

ابن رشد (1126-1198م) فيلسوف قرطبة، وقاضيها وطبيب حكامها. درس فيها الطب والفقه والفلسفة وعلم الكلام، كان قريباً من ابن طفيل، وهو الذي عرفه لأبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سلطان الموحدين آنذاك، في مدينة مراكش، وبسببه اصبح طبيباً في البلاط، وحينما توفي ابو يعقوب، خلفه ابنه ابو يوسف المعروف بالمنصور، وقرب ابن رشد، في البداية، وحفظ له مكانته، ولما "كانتْ صداقة الملوك أسرع تقلباً من الجو واقصر عمراً من لذيذ الرؤى، وأقرب إلى الفناء من أزهار الربيع، فقد انقلب يعقوب على ابن رشد،... اما سبب النكبة... الحقيقيّ واحد وهو أنَّ كل حكيم ذي مكانة يكثر أعداؤه وحسّاده الذي يغارون من شهرته، وينقمون عليه لعلو كعبه، وترفعه، وهؤلاء الحسّاد والمقاومون يظهرون تارة باسم الدين وطوراً باسم الأخلاق والفضيلة، وتارة باسم

(1) موسى الموسوي، من الكندي إلى ابن رشد، ص 188.

(2) ينظر: محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الاسلام: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلاميّة، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973، ص 419.

(3) ينظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السّياسات، بيروت، ط2، 2015، ص 169.

السّياسة... وكل ماحدث في نكبة ابن رشد أنّ اعداءه لبسوا ثياب الدين ودسّوا عليه دسيسة في بلاط الخليفة ونجحوا فيها فتمكنوا من التغلب على حزب الفلاسفة، الذي كان مسموع الكلمة لدى الخليفة بفضل ابن رشد"[1] وكان الفقهاء والعامة هم رموه بالزندقة والإلحاد، وألقوا على رأسه الاقذار في الشّوارع، وقد "اختلفت الروايات في طريقة تكفيره، إلاّ أنّها ترجع في مجملها إلى اشتهاره بالتبحر في علوم الأوائل من الفلاسفة. واجتمع فقهاء قرطبة وقضاها، واستجوبوه، ثم عملوا محضراً بكفره وزندقته، واتهموا تعاليمه بأنّها كفر محض، وصرحوا باللعنة على من يقرأها"[2]، فاضطر المنصور إلى كسب رضى الفقهاء والعامة، وأمر بحرق كتب ابن رشد، فأُحرقتْ علناً، ونُفي ابن رشد بعدها إلى بلدة اليسانة، التي كان أهلها في الغالب من اليهود، وقيل إنّه رُد إلى أهله، للطعن في نسبه، وأكثر الشّعراء، حينها، من هجائه وذمه. وطرد من مسجد كان قد دخل يصلي فيه بتهمة خروجه عن الإسلام! وبعد فترة، أعاد المنصور الموحدي ابن رشد إلى مكانته مكرمًا، إلاّ أنّه لم يتمتع بها طويلاً ففارق الحياة، بعد برهة قصيرة منعزلة عن السّياسة ورجال الدين.[3] ويحفظ له فضله في كتابه "تهافت التهافت"، الذي عمل فيه على رد تكفيرات الغزاليّ للفلاسفة، ومنها رده على الغزاليّ في قدم العالم، إذ رأى أنّ الحل الصحيح لهذا التصور هو القول بأنّ المبدأ الأول أزلي ولابداية له ولانهاية، وفعله لاينفصل عن وجوده؛ لذلك فالحركة وايجاد العالم بالتالي أزلية لأنّها أفعال المبدأ الأول، والمعلول يتبع علته.[4] وكذلك رد تهمة الغزاليّ بالتكفير في عدم قول الفلاسفة في حشر الأجساد، فقال إنّهم لم يخلّوا بالعقيدة واصولها؛ وذلك لأنّهم لم يرفضوا عقيدة الحشر، وإنّما دحضوا عودة الجسد الفاني بعينه،

---

(1) احمد شمس الدين (تقديم) كتاب: ابن رشد، تهافت التهافت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ص 5.

(2) محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الاسلام، ص 431.

(3) ينظر: عمر فروخ، المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، ص 238-240.

(4) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص 32 إلى مابعدها، وبتلخيص ينظر: كمال اليازجي وانطون غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية: دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة، مكتبة لبنان، بيروت، ط4، 1990، ص 745.

كماهو، ورأى أنّ ماجاء في الكتب المنزلة يجب أن يحمل على المجاز في هذا الأمر، فالحياة الأُخرى روحانيّة وليستْ جسديّة، وبذلك فلايوجد مايوجب تكفير الفلاسفة في الأمر[1]، أما في التُّهمة الثالثة وهي علم الله بالكليات دون الجزئيات وهي المنسوبة للفلاسفة، حسب الغزاليّ، فكفرهم لها، نجد ابن رشد يرد بأنّ هذا الرأي يعني أنّ الله يعلم الجزئيات بعلم مختلف عن علمنا، لأنّ علم الله لايصلح أنْ نصفه بأنّه جزئيّ أو كليّ، فهو الذي يعلم كل شيء.[2] لكن هذه الدفاعات، وماجاء في كتابه في الكلام "الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة" من كشف عن الفهم الرشدي للدين وعقائده، وكتابه: "فصل المقال وتقرير مابين الشّريعة والحكمة من اتصال" الكلامي الفلسفيّ الفقهي، لم يكن كل ذلك ليشفع لابن رشد في مقابل نفوذ السّلطة الدينيّة وتحايلها عليه والتنكيل به.

يرى البعض أنّ نكبة ابن رشد قد أُسس لها، وتمت ممارستها بأدوات الصراع بين علماء الدين والفلاسفة، وهذا النزاع قد اتخذ وجهين: الأول سياسيّ والثاني مذهبي- كلامي، وكان الأول يمثل في تصور السّياسة سبيلاً للإثراء والوجاهة والنفوذ لدى السّلطان وعلى العامة والخاصة، والثاني يظهر في خلاف ابن رشد مع الأشعريين، إذ عمل من أجل البرهنة على أهم أسباب نكبة المسلمين وتفرقهم وتشرذمهم، أما رجال الدين الأشاعرة (من المتكلمين والفقهاء) فرأوا أنّ الفلسفة هي أساس الداء، وسبب البلاء، وذلك ماجعلهم يصبون جام غضبهم وانتقام جرحهم العقليّ على ابن رشد.[3] والحق أنّ الفكر الأشعريّ، بالمعنى الاطلاقيّ وليس التحديدي في علم الكلام فحسب، هو سبب تخلف المجتمعات الإسلاميّة والعربيّة؛ لأنّه فكر جموديّ، تقوليّ، واحديّ، قمعيّ، حتميّ، لاحرية فيه لأحد، لامعنى لأنْ تفكر، أو لأنْ تبدع، مادمت لاتتوفر على أيّ مقدار من بصيص الحرية.

---

(1) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص 390 ومابعدها، وبتلخيص ينظر: كمال اليازجي وانطون غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، ص 753.

(2) ينظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص 329 ومابعدها. وبتلخيص ينظر: كمال اليازجي وانطون غطاس كرم، أعلام الفلسفة العربية، ص 743.

(3) ينظر: محمود قاسم، الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد، مكتبة الانجلو المصريّة، القاهرة، ب.ت، ص 26.

وأينما حل هذا الفكر أبقانا رهن اللامعقول.

ويجدر الإشارة إلى ما أورده الجابريّ في كتابه عن ابن رشد في تصنيف طبائع الفلاسفة امام السّلطة واللامعقول الـــدينيّ والسّياســـيّ، إذ يقـــول: "إنّ مصـــير الفلاسفة، الذين يختمون به حياهم، هو إما تقديم عقولهم استقالتها بـــالركون إلى نوع من التصوف، يعرف في تاريخ الفلسفة بالتصوف العقليّ، وإما الصـــمود في وجه جميع أنواع اللامعقول التي تواجههم، والتي يكون آخرها، إنْ لم يكن أولها، اللامعقول السّياسيّ، والصامدون قلة، وابن رشد على رأسهم"[1].

وعلينا أنْ نعلم: إنّ المحنة نفسها التي وقع فيها ابن رشد رغم كـــل ماقدمـــه للعقل والفلسفة والدين، هي ذاتها ماجرى ويجري على العقلانيّة ورجالها على مـــر التاريخ واختلاف الأمكنة.

– السّهرورديّ المقموع والاشراق الممنوع

شهاب الدين السّهرورديّ (1155-1191م)، حكيم وعارف إسلاميّ، عرف بمذهب الإشراق ومؤسسه، ادّعى أنّه شافعي مع إنّه اسماعيليّ العقيدة، ومن يتتبـــع تفاصيل حياته يجده اقرب إلى الشّيعة الاثنيّ عشريّة، ولد في ســـهرورد في ايـــران، درس الفلسفة والمنطق وتعمق فيهما، وله مـــن المؤلفـــات "بســـتان القلـــوب"، و"المطارحات" و"حكمة الإشراق". حينما وصل، بعد طول ترحال، إلى حلب في سوريا أخذ يجادل ويناقش كبار علمائها وفقهائها فلايتمكنوا من التغلب عليـــه أو مجاراته، بل كان يدحضهم بحججه وبراهينه، فازداد الحسد له والغيرة منه، فلمـــا وصل أمره إلى الملك الظاهر غازي بن صلاح الدين الأيوبيّ عقد مجلساً للمحاججة بينه وبين أكابر الحكماء والفقهاء حينها، فظهر في المجلس وعجز الآخرين أمامـــه، فقرَّبه الملك منه، مما أثار لديهم الحقد، فبدأوا بالتشنيع عليه، فـــاتهم بالإســـاءة إلى الاسلام، وادعائه النبوة، فأفتوا بحل دمه، لكن الملك رفض اعدامه، فوصل الأمـــر إلى صلاح الدين الايوبـــي والد الملك، فامر ابنه بابعاده فلم يفعل، وبعد اصـــرار

---

(1) محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بـــيروت، ط1، 1998، ص 70.

الفقهاء اكثر من مرة على قتله واعدامه، خوفاً على الدين منه، فتدخل صلاح الدين وكتب لابنه بقتله، وليس هذا السّبب الأوحد للجريمة التي ارتكبتْ، بل خوفاً من أنْ تستشري الاسماعيليّة وتأثيراهّا الفكريّة في البلاد ولقطع امتداد الشّيعة فيها، كان لابد أنْ يقتل هذا الشّاب، وكان يمثل صورة من صور المقاومة لسلطة صلاح الدين،[1] وكذلك لماقاله في منهجه الفلسفيّ الأخلاقيّ الموسوم بـ "حكمة الاشراق" والذي أشار فيه إلى أنَّ الفيوضات الربانيّة والأنوار الإلهيّة تشرق على النفوس المجردة، والتي ترتبط بصفاء القلب وصقله، وهذا الصفاء والنقاء يجعل النفس تكون امام اللوح المحفوظ الالهي أي المعارف كافة، فتشرق الحقيقة عليه،[2] وفي ذلك الكثير من الرمز والحقيقة، يمكن فهم الأخلاق مسيرة للتجرد عن الأدران من أجل التنقية والتخليص للنفس من أدرانها لكي تكون مؤهلة للحقيقة وتحصيلها. وهذا الرأي يخالف الكثير مما اعتقده الحاكم وفقهائه، فكان الخلاص منه أسلم، فقُتل. ويرجح البعض أنَّ رأيه في الإمامة التي يمكن أنْ تحصل في أيّ زمن، وهي بمقام النبوة، سبباً في قتله. وقد اختلف الرواة في طريقة قتله، فقيل: إنَّها كانتْ بالخنق، والبعض قال: إنَّه صلب، وآخرون قالوا: إنَّه منع عن الطعام حتى تلف ومات.[3] وبقي أمر قتله مسألة متكتم عليها، ويلفها الغموض، على الرغم من وضوح المجرم والجريمة لمن يتقصى الأسباب.

- تنامي حركات الإرهاب بحق الفلسفة، وظهور محاكم التفتيش:

في الصوب الآخر من العالم (دينيّاً)، وفي امتداده في الشّرق المسيحيّ أيضاً، عمل رجال الدين على ترسيخ سلطتهم الدينيّة وهيمنتهم على مقاليد السّلطة السّياسيّة، فأمسكوا بزمام "السّلطة وصولاً إلى القرن الثاني عشر، ولم يشجعوا، إطلاقاً، على النظر العقليّ اللاهوتيّ؛ فقد كانوا رجال سياسة وقانون في المقام

(1) ينظر: تقديم: انعام حيدورة، لكتاب: السّهروردي، حكمة الاشراق، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010، صxv-xviii.

(2) ينظر: المرجع نفسه، صxix.

(3) ينظر: محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيّ في الاسلام، ص 410.

الأول. وكان شاغلهم توكيد جميع الحقوق، التي يبغون استخلاصها من سلطانهم الروحيّ على النفوس وترسيخ ركائزها"[1] فابتعدوا عن مطالب تزعم الحركات العقليّة والخوض فيها، والأصح أنّهم حاربوها.

ومن ثم نمتْ عمليات النفي والتشريد بحق المناهضين للسلطة الدينيّة، صدر قرار من بطرس الثاني في عام 1197م بإحراق جميع الملحدين، إذا لم يغادروا بلاده، في مدة محددة، وزاد البابا انوسنت الثالث حركة الإرهاب هذه، وعمل على جمع حشد من الامراء -الحكام الدنيويين- لغرض مساعدة الكنيسة في معاقبة المهرطقين والخارجين على سلطتها، فعملتْ على إقرار محاكم التفتيش منذ عام 1208م.[2]

وكان غريغوريوس، الذي ارتقى عرش البابويّة في عام 1227م، هو أول من بدأ لجان التحقيق، التي افرزتْ فيما بعد محاكم التفتيش، والتي بدأت لتقديم الضالين للمحاكمة من قبل محكمة لتحقيق البابوية، وفي عام 1231 ضُمنتْ القوانين الخاصة بهذه المحاكمات في الكنيسة، واتفق رجال الدين والسّياسة على تطبيقها،[3] فأمكن اعتبار هذه اللحظة الأولى رسمياً في العصر المسيحيّ لمجابهة العقل ونصوصه ورجالاته، وهي الصفحة الأولى، قانونيًّا، من الإرهاب فيه، ومجابهة الأديان الأُخرى، والعقائد المغايرة للمسيحيّة. وانطلاقاً من حصر الحقيقة في قبضة واحدة، هي قبضة الاكليروس، السّلطة الدينيّة، يتبين مدى التعصب ومنهجيات التكفير التي تنامتْ مشتعلة في هشيم الوضع المأساويّ للعصور الوسطى. وذلك كله مسوغ باعتبار أنَّ الدين هو جالب الإجابات وقدسيتها، والفلسفة مدنسة الإيمان وطمأنينته، وعلى الرغم من أنَّ بعض رجالات الدين المسيحيّ يعدّون من فلاسفته، كما مع أُوغسطين، إلاّ أنَّهم لم يتجردوا عن تعصبهم الدينيّ، فكانوا من منظار آخر يعدون أعداءً للفلسفة والتعقل.

---

(1) اميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص 12.

(2) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السّياسيّ، الكتاب الثاني،، ص 83.

(3) ينظر: وِل ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان- المسيحية في عنفوانها، مج4، ج4، ص 427-428.

- توما الإكوينيّ مزامناً بدايات محاكم التفتيش:

استطاع الإكوينيّ (1225-1274م) أنْ يقلب معادلة هيمنة أُوغسطين داخل الفلسفة الوسيطة المسيحيّة، فقد عارض ماجاء على لسانه، "تبعاً لنظرة أُخرى إلى العقل الإنسانيّ والوجود، أدّتْ به إلى الفصل بين الفلسفة واللاهوت مع استبقاء الصلة بينهما. فأعاد للفلسفة استقلالها بمبادئها ومناهجها، تبدو خالصة لذاتها في الشّروح على أرسطو، ومحتفظة بكيانها في سائر المؤلفات، حيث نراها آلة للاّهوت، وهي لاتتنزل عن شيء من خصائصها ومقتضياتها، بل توجه اللاهوت وجهة جديدة، وتوحي فيه بحلول معينة"[1]، وبذلك شكّل خطّاً موازياً للأُوغسطينيّة برؤية جديدة استحقتْ اسمه "التوماويّة"، غيّرتْ مجرى فكرة الخطيئة تجاه الدولة، والتكفير للآخر بالتعقل له- بحدود معينة- ومحاججته، وإلزام النفس بقوانين العدالة الطبيعيّة والإنسانيّة، وليس الإلهيّة والمطلقة، التي فرضها أُوغسطين في مدينة الله. فكان في ذلك عودة داخل المؤسسة الكنسيّة للتعقل الجزئيّ، لكن ذلك لم يكن الرؤية العامة والشّاملة، ولا التي هيمنتْ على السّلوك الدينيّ، وكان الإكوينيّ في ذلك الاوان قد مثل بداية تشكيل نوع من الاستقلال الفكريّ داخل المؤسسات التعليميّة والدينيّة، "فسارعتْ هذه المرجعيات اكنسية إلى شجب الفكر الجديد. وشاعرة بخطر اشاعة العلمنة المتمثل في علم وثنيّ أرسطوطاليسيّ- عربيّ، بعقل إنسانيّ مستقل، وبنزوع هذا العقل إلى احتضان الطبيعة المدنسة، اضطرتْ الكنيسة لإتخاذ موقف ضد التفكير المعادي للاّهوت والبادىء بالانتشار.... لم يكن الإكوينيّ قد نجح في حل الخلافات المحتدمة بين المعسكرات المتعارضة، وما لبث الصدع أنْ زاد عمقاً بعد موته المبكر في 1274م. وبالفعل فإنّ قائمة الأُطروحات المحظورة التي أصدرتها الكنيسة، بعد ثلاث سنوات، كانتْ مشتملة على بعض الموضوعات التي درج الإكوينيّ على تعليمها"[2] وهذا يكشف أنّ الكنيسة لم تتخذ آراء الإكوينيّ خطاباً رسميّاً لها، بل العكس إذ رسختْ محاكم

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأُوروبية في العصر الوسيط، ص 166.

(2) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جتكر، العبيكان والكمة، ط1، 2010، ص 230.

التفتيش خلاف ماجاء به الإكوينيّ، وتطرفت في الإرهاب. رغم سعيه لأنْ يسوغ لها الكثير. وذلك لا يبريء الإكوينيّ من حماقات سقط فيها؛ وذلك في تبنيه الدفاع نيابة عن السّلطة الدينيّة مطلقاً من أجل اسقاط أو تكفير بعض رجـــالات الـــدين والعلم والفلسفة، فتحول إلى أداة طاردة للفلسفة باسم الفلسفة، وذلك ماسنلحظه مع مافعله سيجر.

وقد تولى الاكوينيّ، في مرحلة لاحقة، أمر تسويغ اجراءات محاكم التفتـــيش وقرارات التكفير والاضطهاد، ويحاول أنْ يفسر ذلك عبر رؤية لاهوتيّـــة فيقســـم أصناف المعادين للمسيحيّة بثلاثة أقسام: الكفار والهراطقة والمرتدين، وبعد أنْ يتيح مجالاً للكفار، يوجب قتل المهرطقين، لأنّهم، حسب رؤيته، ينشرون داءً يهلـــك الروح، ويجب معاقبة المرتدين عن الدين لأنّ الدين إنْ كـــان أمـــراً اختياريّـــاً في الدخول له، فإنّ الاستمرار به أمر إلزاميّ وضروريّ.[1]

روجر بيكون Roger Bacon: نهضة علمية مقموعة

الفيلسوف الكاهن العالم الإنجليزيّ روجر بيكون (1214-1294م)، يعد أول من وضع الأساس للفلسفة العلميّة، والمنهج التجريبيّ في العصور الوسطى، تلقـــى معارفه في أكسفورد، وانتقل فيما بعد إلى جامعة باريس، وهنالك بدأتْ منغصاته، فلم يكن لاساتذة باريس إلاّ القليل من الاحترام، وقلل في أكثر من مناســـبة مـــن أهمية الأساتذة ومؤلفاتهم في اللاهوت والفلسفة، واتهم أغلبهم بالجهـــل باللغـــات والعلوم، وكان لطابعه النقديّ الفج أنْ خلق له كراهية شـــديدة مـــن أقرانـــه في الجامعة، كما لطريقته المفارقة للمنهج الميتافيزيقيّ واللاهوتيّ، إذ كان علميّ الرؤية والفهم والتفسير، فكان ماسبق أنْ جلب له العداء من أساتذته أيضاً.[2]

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، تقـــديم كتـــاب: جـــون لـــوك، رســـالة في التســـامح، ص 12.

(2) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: مج2، ق2، من اوغسطين إلى دانز سكوت، ترجمة امام عبد الفتاح امام واسحاق عبيد، مراجعة وتقديم: امام عبد الفتاح امـــام، المركـــز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 194-195

وقد وضعه القديس بونافنتورا تحت المراقبة، وحرّم عليه النشر[1]، بالرغم من أنّه من الفرانسيسكان*، حتى قرر ترك القراءة والتزام الصمت، ولما تـولى البابـا كليمات الرابع السّلطة الكنسيّة، وهو صديق له، استطاع أنْ يبدأ بالكتابة بعد أنْ أُطلقتْ له الحرية، فكان كتابه الأبرز في ثلاثة منجزات هي: "السّـفر الأكـبر"، و"السّفر الاوسط"، و"السّفر الاصغر". ولكن لم يكن موت البابا المسـاند لـه أنْ يحصل إلاّ وبدأتْ الاضطهادات تنصب عليه. فاعتقل، وبقي قرابة أربعة عشرة سنة في السّجن، وكان يرى أنّ الحقيقة لاترتبط بما قدمه أحد الفلاسفة أو رجال الدين، بل بما تقدمه التجربة والعلم، ولايوجد سند صحيح مطلقاً، لا مع أرسطو، ولا مع تلاميذه، ولامع المعاصرين لبيكون، من رجال الدين والفلسفة،[2] وعليه يجب "أنْ نطرح فكرة الأسانيد نهائياً ولانعترف إلاّ بما تاتي به المعرفة العقليـة الصـحيحة. وهذه تنقسم إلى قسمين: إلى المعرفة الرياضيّة، وإلى المعرفة التجريبيّـة، فالمعرفـة الرياضيّة تؤدي بنا إلى الوصول إلى حقائق الأشياء بفضل دقة البراهين ووضـوح الاستدلال؛ ولكن أفضل من هذه بكثير المعرفة التجريبيّة؛ وذلك لأنّ التجربة تقدم لنا الدليل البيّن على حقيقة وصحة ماتأتي به البراهين العقلية"[3]. وهذه التأسيسات للتجريبيّة، واهتمامها بالكيمياء كانتْ سبباً لترويج التُّهمة القديمة المتجـددة في أنّ هذا العمل ضرب من السّحر، وذاك ما لايلتقي مع ميول الكنيسة والدين، في كون المعرفة اليقينيّة هي معرفة النص الإلهيّ وماجاد به، دون غـيره، وإنْ كـان غـيره مقبولاً فبما يوافق هذا النص فقط. وعليه كان لزاماً أنْ نرى بيكون يلقى حتفـه خلسة بعد طول سجن واضطهاد.

---

(1) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثاني: الفلسـفة الكاثوليكيـة، ص 245.

* الفرانسيسكان: وهو نظام رهبانية مسيحي اسمه القديس فرنسيس الاسيزي، في لقرن الثالث عشر 1902م، ويعش اعضاؤه حياة من التقشف والزهد، وعملوا على الاشراف على الاماكن المقدسة، في فلسطين منذ القرن الخامس عشر، ومنهم القديس بونافنتورا وروجر بيكون ودانز سكوت ووليم اوكام.

(2) ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 168–170.

(3) المرجع نفسه، ص 170–171.

– الرشديون: استعادة الفلسفة وجرم القائمين بها

عمل بعض المفكرين من رجال الدين وأساتذة الجامعة على شق درب جديد في التعليم، يعتمد على ماجاء به ابن رشد، وماقدمه من نقل، وترجمة، وتأويل لأرسطو، فقاموا بتعليم الفلسفة كما هي، وغير عابئين بِهَم التوفيق بينها وبين الدين، وهم جماعة سميوا بالرشديين اللاتينيين، وظهرت ابتداءً من 1250م، وكانتْ قد هزّت استقرار الجامعة في باريس، واستمرت بإقلاق راحة الكهنوت مدة ربع قرن، "غير أنّ اللاهوتيين لم يكونوا قانعين بالحديث أو الكتابة ضد الرشديين، بل حاولو أيضاً ضمان ادانتهم الرسمية من السّلطات الكنسيّة، وكان ذلك امراً طبيعياً، كما كان يمكن أنْ يرى من تأمل الصدام في النقاط الهامة بين الفلسفة الرشدية والإيمان، وأيضاً عن طريق تامل النتائج النظريّة والعمليّة الممكنة لنظريات مثل وحدة النفس والحتمية. ومن ثم فقد أدان ستيفن تمبير، أسقف باريس، عام 1270 نظريات وحدة النفس، وإنكار الخلود الشّخصيّ، والحتميّة، وقدم العالم، وإنكار النعمة الإلهيّة، لكن على الرغم من هذه الإدانة فإنّ الرشديين واصلوا تعاليمهم سراً"[1]، ولم تستمر هذه السّرية كثيراً فأداها الأسقف، ووصفها الإكوينيّ بأنّها كانتْ في الأركان وللصبية، في عبارة استهجانيّة،[2] وكان أشهر الرشديين وأكثرهم جدلاً هو **سيجر دي برابانتي** **Siger de Brabante**، الذي أخذ يعلم في كلية الآداب حوالي 1265م، وكان قد عانى من اضطرابات كبيرة في حياته، ولاقى الكثير من العنف، أسّس جماعة، وضم تلاميذه، وزملاءه إليها، لكنه بقي موضوعاً لمقاومة الكنيسة، فقد كانتْ بعض آرائه مثاراً للجدل وبعث التكفير من منطلق وجهة النظر الكنسيّة، كما في: "خلود العالم، ووحدة العقل الفعّال... فالعالم أبديّ، وفي هذا الأمر مفهوم مألوف لدى العقلية الهلينيّة، لكنه غريب عن التراث اليهوديّ والمسيحيّ. وهنا فإنّ سيجر لم يكتفِ باعتناقه لذلك المفهوم، بل أضاف إليه تتمته الطبيعيّة وهي النظرية الحلقيّة [الدوريّة] للزمن، فيقول: إنّ أيّ نوع

---

(1) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: مج2، ق2، من اوغسطين إلى دانز سكوت، ص 190.

(2) ينظر: المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

لايصل إلى الوجود دون أنْ يكون قد سبق له الوصول إلى ذلك الأمر فيما مضى، وذاك بحيث أنَّ الأنواع نفسها التي وجِدَتْ تعود وفقاً لحلقة، وكذلك الآراء نفسها، والقوانين نفسها، والأديان نفسها"[1]. وذلك كله، مع ركام الشّبهات حوله، ما جعل أسقف الكنيسة في باريس، آنذاك، "اتيان تامبيه" يصدر نقضاً لآرائه والرشديين، في مجموعة من المسائل؛ فكفَّ سيجر عن التعليم. إلاّ أنَّ أمره لم ينته بهذه الصورة اللينة، بل أُستدعي من محكمة التفتيش، ومَثَل أمامها، فأصدرتْ حكماً بتحريمه، وسجنه، وكذلك بمنع كتب ابن رشد وتدريسها، وكان الحكم يقضي بالمؤبد على سيجر، إلاّ أنّه تحول، بعد تدخل البابا، إلى إقامة جبريّة في سجن عائد للإدارة البابويّة، و لم يسلَم حتى اغتيل بحادث غامض فيما بعد[2]. وقد نبّه البعض إلى أنَّ مشكلة سيجر كانتْ في قوله: إنَّ هنالك حقيقتين: الأولى إلهيّة، والثانية فلسفيّة، وهذه الرؤية أثارت حفيظة الكنيسة، ومحاكم التفتيش، لأنَّها ترى الحقيقة واحدة ومنبعها الله فقط، إلاّ أنَّ الأكثر قرباً، لماحصل لسيجر: أنّه حينما قال بالحقيقة الفلسفيّة أضمر وجود مايحمله النقل من لاحقيقة دون الفحص الفلسفيّ؛ وذلك ما جعله عرضة للتنكيل والاضطهاد، إذ صدرت في عام 1277 و1279م قرارات حرمان من العمل والتدريس، كما أنَّ مثوله أمام محكمة التفتيش لم يكن إلاّ لتحريمه مسبقاً، في كون الرشديّة اللاتينيّة، أصلاً، فرقة مبدعة ومبتدعة لأفكار لاتمتْ للمسيحيّة بصلة.[3]

وكان سيجر قد تعرض للنقد حتى من توما الإكوينيّ، في مسائل فلسفيّة جمّة، ولعل الأخير هو السّبب في تبرير معاقبة سيجر، وتحريم فكره. بل هو كذلك، ولا أريد أنْ أتطرف بحكمي على الإكوينيّ هنا، لكنه كان واحداً من المؤلبين ضد سيجر.

---

(1) جونو وبوجوان، تاريخ الفلسفة والعلم في اوروبا الوسيطية، ترجمة: علي زيعور وعلي مقلد، عز الدين للطباعة اولنشر، بيروت، 1993، ص 131.

(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط،، ص 169-170.

(3) ينظر: عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ص 164.

- إيكهارت (السيد) (1260-1327م):

محنة الصوفية الفلسفيّة- المسيحيّة:

ولد إيكهارت في المانيا، والتحق بالسلك الدومينكاني*، ثم درس في وعلم في باريس، وتولى منصب رئيس مقاطعة ساكس، وبعدها أصبح قسّاً عامــاً للنظــام الدومينكاني، ثم رجع لباريس عام 1311م، وألقى محاضــراته هنـــاك إلى 1314م، وانتقل بعدها إلى كولونيا.[1]

أثارتْ فكرته في تصور الله على أنّه العقل أو الفهم حفيظة الاكليروس الكنسيّ، بينما برر رأيه ذلك في قول يوحنا القديس بأنّ الله هو الكلمة. وهذا يعني إمكـــان أنْ يكون هو التعبير عن الله بغير الوجود، كالكلمة، واللوغوس، أو العقل. وكـــان قـــد تصور أنّ أول الخلق هو الوجود، وهو ناتج عن الله، لأنّه يعود للعقل/ الفهـــم، وفي الله ليس هنالك وجود فعليّ أو مطلق، فما دام الله هو علة الوجود، ومادام لاشيء يوجد في المخلوق موجود في الله إلاّ في كونه علته، فالوجود إذن ليس في الله، ومن ثم لـــيس ثمة وجود في الله، وهو نقاء عنه، لأنّه علته.[2] كما أنّه قد ضمّن كتاباته قولاً في قِـــدَم العالم، فيقول: "لماذا لم يخلق الله العالم قبل ذلك؟ [والجواب] أنّه لايســـتطيع أنْ يفعـــل ذلك،... لأنّه خلق العالم في نفس الآن التي هو فيها إله بطريقة أزليّة، ومن الزيـــف أنْ نتخيل أن الله انتظر -إنْ صح التعبير- لحظة يخلق فيها العالم"[3]، واستعمال لفظة خلق

---

* الدومينكان: وهو نظام من الرهبانية المسيحية، اسسه القـــديس دومينـــك الاســـباني، الكاثوليكي، بدأ نشاطه في فرنسا، واخذ على عاتقه التبشير بالمسيحية، وامتـــاز بـــأنْ رجاله من ذوي الثقافة العالية، ودرسوا أرسطو، وحاولوا التوفيق بين الفلسفة اولـــدين، وهو نظام ديمقراطي اكثر من غيره من الانظمة الرهبانية، فهم ينتخبـــون رؤســـاءهم، وهؤلاء الرؤساء يعملون وفق قوانين معينة، ويعد توماس الإكوينيّ من ابرز رجـــالات الدومينكان. وبين الدومينكان والفرانسيسكان ضد لايجمعه الا المشترك الدينيّ البسيط.

(1) ينظر: ينظر: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: من اوكام إلى سوريز، مج3، ترجمة: امام عبد الفتاح امام ومحمود سيد احمد، مراجعة وتقديم: امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 254-255.

(2) ينظر المرجع نفسه، ص 255.

(3) المرجع نفسه، ص 263.

في حكاية عن الأزل والقدم شيء متناقض لايوزن في العقل، وذلك ماوقع فيه إيكهارت حسب رأينا، لأنَّ القدم للعالم ينفي الخلق، ولأنَّ الأزليّة لله والعالم تعني التلازم واللافرق والفراغ الزمني بينهما، فلاتوجد لحظة عدم تحكى زمنيّاً، وكانتْ ردود بعض الإسلاميّين انضج من هذا التصور، بالرغم من احتياجها لأسانيد أكثر، كما لو قيل إنَّ الزمن لم يخلق بعد، وهو لاحق بحركة العالم! وهو تصور قد يحلّ نظريّاً الاشكال.

أما عن صوفيّة ايكهارت فهي تتعلق بالاتحاد الذي يحصل بين المتوحد البشريّ والله المتوحد السّاميّ والمتعاليّ على كل الأقانيم والمخلوقات، فهو يتصور أنَّ في النفس البشريّة عنصر خالد وغير مخلوق هو الذكاء وبفضله تصبح النفس شبيهة بالله مادام الله عقلاً، والنتيجة التي أعلنها من هذا الرأي هي: "أنّنا قد تشكلنا وتغيرنا في الله. ثم يستمر ليقول كما إنَّ الخبز يتحول في الجسم إلى جسد المسيح، فكذلك الجسم يتغير في الله بتلك الطريقة التي لتُبقي أي تمايز. الله وأنا نحن شيء واحد، بالمعرفة أحصل على الله داخل ذاتي، بالحب أدخل في الله، وكما أنَّ النار تُغيّر الخشب في ذاته، فكذلك نحن نتغير في الله"[1]. وهذه هي عقيدة الحلول، بصورة مزوّقة نوعاً ما، لكنها تبقى مخالفة للمبادئ الدينيّة التي تنفي الإتحاد أو الحلول الذي يجعل من الله متجسداً داخل أي بشريّ، ينما لم تنكر القول بحق السّيد المسيح.

تعرض بعد سفراته التي استقرتْ به في كولن إلى محاكمة من ديوان التفتيش، وحوكم بتهمة الهرطقة، فاحتج ايكهارت بأنّه لم يقل أي شيء يستدعي هذه التُّهمة، وكان يتلو أجزءً من كتبه في اللاتينيّة أمام المحكمة ويترجمها للألمانيّة من أجل الحضور، وأرسل كذلك التماساً للبابا يوحنّا الثاني والعشرين، لكن الأخير رفض ذلك، وبقيتْ قضيته تتداول في أروقة الهيئة البابويّة، إلاّ أنَّ ايكهارت لم يعش ليرى نتيجتها، إذ توفي ولم يصدر الحكم إلاّ في 1329م أي بعد عامين من رحيله، وتضمن الحكم إدانته في ثماني وعشرين قضية، كان قد تفوّه بها ايكهارت،

---

(1) المرجع نفسه، ص 266.

ومنها سبعة عشر مسألة تستدعي الهرطقة، والباقي غير لائقة.[1] ويجب أنْ ننوه إلى أنّ محاكمة ايكهارت وإدانته، لم تكن بسبب آراءه الصوفيّة فقـــط، بـــل لآرائـــه الفلسفيّة، ولاسيّما في قدم العالم، وأزليّة الخلق؛ ولذلك كان من الحـــري بنـــا أنْ نضعه داخل مسرد الفلاسفة المنكوبين.

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 211.

محاصرة التكفير،
خطوات إنسانيّة للتحرر

– عصر النهضة: استعادة أمجاد العقل وواسقاط حيلة التراث الوثني

يمثل عصر النهضة تلك الاكتشافات الكبرى، والإصلاح الدينيّ، والحروب بين الدينيّ والسّياسيّ، ونشأة ونمو الدول القوميّة، وانطلاق الاقتصاد الرأسماليّ، وانتشار الطباعة، وهي تشير إلى البدء الجديد أو من جديد، وهي حركة جبارة في الثقافة في مختلف ميادينها: فلسفة، وفنون، وآداب، ولغات، وتقنية.[1] وكان قد مثلتْ النزعة الإنسانيّة صلب هذا العصر، فهي تعني تمركز الإنسان بدل اللاهوت وقضاياه، وسحب البساط من تحت أقدام الكنيسة، والمؤسسة الدينيّة، وتلك الإنسانيّة قد وجدتْ ضالتها في العلوم والمعارف اليونانيّة والرومانيّة التي كانتْ قد وصمتْ بالوثنيّة والإلحاد، وفكر الرذيلة والانحلال، إلاّ ماندر وامكن دخوله تحت مظلة التعبير الدينيّ،[2] تلك العودة للاستظلال بالمنجز السّابق على الكنيسة، وبما سبق لايمكنها إلاّ أنْ تتم بمقدمات كانتْ منها حركات الإصلاح الدينيّ وظهور الشّعراء، والفنانين، ورواج الفلسفة، والمقاومة السّياسيّة.

ومايهمنا في هذا العصر، أنّه مثّل المواجهة العلنيّة للإرهاب الفكريّ، بمختلف معارفه وعلومه، فاصبح الأمر يبدو معكوساً مع عصر النهضة، فأدارت المحكمة

---

(1) ينظر: ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ترجمة وتقديم وشروح: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1980، ص 9.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 12.

قفاها، أخيراً، للخرافة والتّزمت الدينيّ والقسوة الجاهلة، فكان لابد من أنْ يسمع الصوت الإنسانيّ وهدأ صراخات الآلام التي تعالتْ كثيراً لأجل هذا اليوم: إنّه النهضة. إنّه استعادة أمجاد العقل والإنسان.

-الكوميديا الإلهيّة ونفي الفلسفة والأدب

يؤرخ البعض لبدايات عصر النهضة الأوروبيّة مع بدايات أو منتصف القرن الرابع عشر، وحتى نهاية القرن السّادس عشر، ويمكن الكلام عن تلك البداية مع لازمة مناسبة ظهور ملحمة "الكوميديا الإلهيّة: التي نظمها دانتي اليغيري، بين عام 1307 أو 1308م والتي لم ترَ النور إلاّ بعد 1321م بعد انجاز جزءها الثالث، والبعض يرى أن دانتي يمثل جزءً من أواخر القرون الوسطى.

ويرفق البعض النهضة، تاريخيّاً، بالقرن الخامس عشر، والسّادس عشر فقط. وبغض النظر عن تلك الاختلافات فإنّ ماجرى في منتصف القرن الرابع عشر من ثورة على التقليد القروسطيّ الكنسيّ، جعلنا نؤمن بأنّنا أمام عصر جديد. بكل ما لحق ونشأ في الفنون والآداب والمعارف والفلسفات من انقلاب أو تغيير مسار، ولابد أنْ نعترف أنّ دانتي كان واحداً من المسهمين في ذلك.

ولد دانتي في فلورنسا عام 1265م، ولايعرف الكثير عن تعليمه بالدقة، ولكنه انظم إلى نقابة الصيادلة والأطباء وذلك يعني أنّه تلقى تعليماً فيهما أو أحدهما. عمل في المجالس البلديّة، وسفيراً، ومشرفاً على تخطيط فلورنسا، وعضواً مشرفاً على الانتخابات فيها.[1] ونجد أنه قد "واظب على ارتياد الحلقات الدومينيكانيّة والفرانشسيكانية، ومارس عليه صديقه الشّاعر والفيلسوف الرشديّ (نسبة إلى ابن رشد) غويدو كالفالكانتي تأثيراً عميقاً، وكذلك برونيتو لاتيني، الشّاعر والناطق بلسان حزب الغيلف، والذي كان مطلعاً على العلوم ويعرف العربيّة"[2].

---

(1) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص 29-31.

(2) كاظم جهاد، تقديم كتاب، دانتي اليغيري، الكوميديا الالهية، ترجمة: كاظم جهاد، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2002، ص 17.

بدأ دانتي العمل في الكوميديا الإلهيّة حوالي 1308م وقد قسّمها على ثلاثة أقسام هي: الجحيم، والمطهر، والجنة، فألف القسم الأول في 1312م، والثاني في حوالي سنة 1315م، والثالث بين عامي 1316-1321 وهو عام وفاة دانتي. وقد ضمّنها 100 نشيد، واحد افتتاحيّ وكأنّما هو التمهيد لسائر الأناشيد، ومن ثم ثلاثة أجزاء كل واحد منها بـ 33 نشيد، وهنا يحضر التثليث في فكر دانتي، وهو من رواسخ المسيحيّة لديه.[1]

إنّ حضور طيف الفلاسفة في "الكوميديا الالهيّة"، هو أبرز مداليلها التي تخصنا هنا، فأبولو والإكوينيّ وسيجر وغيرهم كانوا دلالة لحضور الرمز، والقول الفلسفيّ، ومشكلاته، "وتتجلى شجاعة دانتي، التي يرى البعض فيها مروقاً وهرطقة، في جعله نور القديس توماس الراقص ينطق أمامه بمديح شخصيات بينها سيجيري [سيجر] المفكر الرشديّ والأرسطيّ المتمرد، الذي اتهم وادانه في حياته القديس توماس نفسه"[2]. فيقول في ذكر رمز العقلانيّة في الميثولوجيا اليونانيّة: "إيه ابولون الطيب، حتى يكتمل هذا العمل الأخير، روّني من عصير قواك، لأكون جديراً بالغار العزيزي عندك"[3]، وهي أشارة للذود بالعقلانيّة والتعقل، واللجوء إلى الحكمة المتوخاة منه. كما نجده يحاكي القديس توما الإكوينيّ، ويرد الأخير عليه معرّفاً من حوله بقوله: "وهذا الذي يرتد نظرك منه نحوي هو شعلة روح، كان لها مشاغل عميقة حتى كانتْ تستغرب كم بطيء هو الموت! إنّه النور السّرمدي لسيجيري [سيجر] الذي علّم في شارع فوار، وعالج أفكاراً ألحقتْ به كبير ضرر"[4]، وهذه الإشارة التي سبق وأنْ نوّهنا عنها، والتي تتضمن الكثير من المعاني منها حمل توما الإكوينيّ على الاعتراف بفضل سيجر في العالم العلويّ، بعد أنْ أدانه في العالم الأرضي، ومنها ميل دانتي لسيجر وتقديره العالي لمقام به. وفضلاً عن البُعد الفلسفيّ والشخصيات الفلسفيّة التي تضمنتها الكوميديا الإلهيّة فله كتاب

---

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج3، ص 171.
(2) المرجع نفسه، ص 84.
(3) دانتي اليغيري، الكوميديا الالهية، ص 728.
(4) المصدر نفسه، ص 817.

فلسفيّ أسبق بعنوان: "المائدة" الذي صدر في عام 1308، كان قد عمل فيه كثير من النقودات ورسّخ كثير من المفاهيم التي حسبتْ له إبداعاً، ويوحي عنوان الكتاب "المأدبة" أو المائدة، إلى عمل محاورة أفلاطون، إلاّ أنَّ مايروى عنه أنَّه كان يشير إلى فكرة القديس يوحنا الذي "يصور المعرفة كمثل مأدبة ويسمى الزاد الروحيّ والفكريّ خبز الملائكة. في هذا الكتاب يقول دانتي بتواضع إنَّه جالس أسفل مائدة المعرفة يلتقط كسراً من خبز الملائكة"[1]. وكانتْ دعوة دانتي للتخلي عن اللاتينيّة واستخدام الايطاليّة واحدة من أهم مسوغات غضب الكنيسة عليه؛ فنراه يُنفى، لذلك، من مدينته وهو في السّادسة والثلاثين، ويقضي في المنفى عشرين عاماً متصلة، حتى وفاته، في 1321م، بل نجد أنَّ الحكم حينما تحوّل إلى احراقه حيّاً قد جر وراءه اعدام أولاده الذين لم يزالوا في سن اليفاعة والصبا. والظاهر أنَّ السّبب في ذلك ماسبق من حنق الكنيسة من جانب ولتحوله إلى رمز لمقاومة الطغيان السّياسيّ والدينيّ وذلك مايتبين من طرحه في كتابه "في النظام الملكي".[2] فقد علّم دانتي الناس "عكس ماكانتْ الكنيسة تعلمهم، وهو أنَّ عصر الرومان الامبراطوريّ الوثنيّ لم يكن ضلالاً ولا فساداً في فساد، بل كان عصراً مجيداً، ازدهر فيه الإنسان وحضارة الإنسان حتى قبل ظهور أديان التوحيد، وأنَّ هذه الحضارة لم تكن من عمل الشّيطان، وإنَّما صاغتها العناية الإلهيّة بنور العقل وبنور الإيمان"[3].

وقد جعل دانتي للإنسانيّة غايتين: الأُولى، حكم مالايقبل الفساد، والثانية حكم ماهو متعلق بالفساد، والأول مايتعلق بالبابا والثاني مايتعلق بالامبراطور، والأول يجد سنده في اللاهوت والثاني في الفلسفة، إلاّ أنَّه رأى ضرورة عدم وجود سلطة أعلى من سلطة الامبراطور فهو يستقيها من المنبع الكوني للسيادة.[4] وهذا سبب آخر في ملاحقة دانتي وإرهابه، فقد كان بدعواه هذه يمثل ثورة على

---

(1) المرجع نفسه، ص 31.
(2) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 40.
(3) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 48.
(4) ينظر: كاظم جهاد، تقدم كتاب، دانتي اليغيري، الكوميديا الالهية، ص 35.

الكنيسة وتعاليمها، وكان أسبق دعاة الدولة القوميّة، وأبرز القائلين بالعَلمانية، ولم يكن في مزاجه الخيار بين القيصر والبابا، فهو مع الحاكم الدنيويّ وضد الحاكم الدينيّ، ومع استعادة امجاد الامبراطوريّة الرومانيّة التي اتسمت بقوتها ووحدتها[1]؛ وفي مدح الامبراطوريّة وحكمها كتب مادحاً لأُوغسطس، وينقل وِل ديورانت ذلك التصور: "إنّه لما كان عمل الإنسان الذي يليق به هو النشاط الذهنيّ، ولما كان عاجزاً عن ممارسة هذا النشاط إلاّ في السّلم، فإن الحكم المثاليّ هو إقامة دولة عالميّة تقر السّلام الدائم، وتبسط العدالة على جميع سكان الأرض. فإذا قامت هذه الدولة كانتْ الصورة الصحيحة المطابقة للنظام السّماوي، الذي وضعه الله في الكون. وكانتْ روما الامبراطوريّة أقرب الدول إلى هذه الدولة العالميّة، ولقد أظهر الله رضاءه عن هذه الدولة إذ اختار أن يكون إنساناً في عهد أُغسطس، وإذ أمر المسيح نفسه الناس بأنْ يخضعوا لسلطان القياصرة السّياسي"[2]؛ لذلك كان حري بالبابا والمؤسسة الدينيّة أنْ تنفيه نفياً مؤبداً، وتهدده بتنفيذ حكمها بالحرق حيّاً إنْ عاد إلى الوطن. ولم تكن نار الكنيسة تهدأ في عصر النهضة رغم كل القوة التي بدأ المد اللادينيّ والعلميّ والمعارض للكنيسة بكل توجهاته قد تقوى.

ففي نهاية القرن الرابع عشر يكون قد تبين لنا تضخم الرفض والنقد للكنيسة ورجالاتها، ومن جانب آخر فإن الصرعات على البابوية والانشقاقات الدينيّة على مستوى إدارة الكنيسة قد استفحلتْ أيضاً، فانتهى العصر الوسيط مع ركام من المشكلات التي لم يستطع حلها، عقلاً ولم لتق مقبولية مجتمعية كافية لتسويغها. وعليه استمرت أدواتها المتمثلة بمحاكم التفتيش طول عصر النهضة والعصر الحديث.

- محاكم التفتيش وصراعها مع الاصلاح والمعارضين:

كان الظهور الرسميّ لديوان محاكم لتفتيش ناتجاً عن اجتماع عقد في مدينة تولوز سنة 1329م، وكان اجتماعاً تمهيدياً لتقرير انشاء هذه المحاكم، إلاّ أنّ العمل

---

(1) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 49.

(2) وِل ديورانت، قصة الحضارة: عصر الإيمان، ترجمة: محمد بدران، مج4، ج6، دار الجيل، بيروت، ط3، 1973، ص 316.

بمقتضى المحاكم لم يكن إلاّ في عام 1333م، أما ماسبق من التاريخ الذي المحنا لـــه فهو البذرة لهذه المحاكم، عبر اللجان التمهيديّة لها، والخطوات التأسيسيّة لعملها، إذ صدرت حينها الاوامر إلى كل الكنائس الكاثوليكيّة بتعيين كاهن خـــاص أُمـــور المحكمة، وله الحرية في تعيين من يرغب من جواسيس، وسُميتْ المحكمـــة حينـــها بالديوان المقدس أو التفتيش المقدس، وكان الغرض منها أن يقدم كل من أُتهـــم في دينه الكاثوليكيّ، وكل من كان على معتقد مخالف، اليهوديّة والإسلام، وكـــذلك جماعات المفكرين الأحرار والفلاسفة، ومن يتهمون بالزندقة والالحاد.[1] فبـــدأت بتصفية المخالفين والمهددين لكيان السّلطة الكنسيّة، بمختلف التُّهم والذرائع.

كانتْ هنالك بدايات للثورة الدينيّة من داخل المؤسسة نفسها، ولاسيّما على يد لوثر، فقد ابدت محاكم التفتيش قلقها، وزادت حدة سلوكياتها العنفيـــة مـــع انتشار هرطقة في المانيا وانتشارها في اسبانيا، فبدأت منذ عـــام 1524م بتحويـــل توجهها ضد اللوثرين وامثالهم، فتمت ادانة من يترجم ويطبع ويتاجر ويروج كتب لوثر.[2]

" لم يكن مارتن لوثر كمفكر سياسيّ أو فلسفيّ أول مَـــن امتلـــك أفكـــارًا عصرية، لكنه كان آخر مُصلِح دينيّ شهدته العصور الوسطى؛ لأنَّ الإصـــلاحات التي أجراها نجحت، بينما عجز الآخَرون عن تغيير الموقف العام داخل أوروبـــا... وستوضح إشارة بسيطة إلى السّابقين لمارتن لوثر السّببَ الذي يجعل نجاتـــه مـــن الإعدام ليستْ سوى سبب واحد من الأسباب التي جعلته الأكثر تأثيرًا من بينـــهم جميعًا؛ فلم يُطلِق مُصلِح آخَر في العصور الوسطى حركة دينيّـــة بلغـــت المـــدى الجغرافي وحظيت بالتأييد السّياسيّ الذي استأثرت به «حركة الإصـــلاح الـــدينيّ البروتستانتيّ» في القرن السّادس عشر."[3]

---

(1) ينظر: علي مظهر، محاكم التفتيش، مطبعة أنصار السّنة المحمدية، مصر، 1947، ص 49.

(2) ينظر: جوزيف بيريز، التاريخ الموجز لمحاكم التفتش في اسبانيا، ترجمة: مصطفى أمادي، مراجعة: زينب بنياية، كلمة، الامارات، ط1، 2012، ص 82

(3) سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة: كوثر محمود محمد، مراجعة: هبة عبد العزيز غانم، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2014، ص 18

وكان مارتن لوثر قد أقام حركة إصلاحيّة كبيرة في الواقع والنظريّة الدينيّة، وكانتْ بداية ثورته هذه، رداً على استشراء فكرة صكوك الغفران، التي تدعي أن كل مؤمن يمكنه النجاة من النار والخطيئة بتبرعه للكنيسة بقدر من المال. ونشر في عام 1517 لائحة أُدرج فيها تعاليمه عبر فقرات: منها: أنَّ الخلاص يتم بالإيمان وحده، واستقلال الكنيسة المحليّة عن روما، ورفض بعض ممارسات الكاثوليك كالحج والصوم، ومعارضة بيع صكوك الغفران، وبطلان الرهبانيّة.[1] واستغرق الإصلاح نحو القرن ونصف القرن، "وقد شاركت في حركة الإصلاح تلك فئات المجتمع كلها، التي تطلعت إلى الخلاص من قيود سلطة رجال الدين الكاثوليك، التي لم تكن تحدّها حدود، كما لم يكن لها أيّ عامل مشترك مع تعاليم المسيح. فقد كان هؤلاء كلهم يتطفل على أفكار هذه التعاليم، فحوّلوها إلى أداة لتحقيق المنافع، وإشاعة العنف المنفلت، واحتكار حق تقرير كل شيء على هذه الأرض: لمن تمنح الحياة، ومن يجب أنْ يحرق، وبمن يجب أنْ يؤمن البشر، ولمن ينبغي أنْ تدفع الضرائب... ولكن نتيجة الاصلاح جاءت لتقلص سلطات رجال الدين والبابا، ومع ذلك بقيت تلك السّلطات قوية بمايكفي"[2]؛ ولذلك فقد أدت هذه الحركة إلى تنامي الإرهاب من الكنيسة الرسميّة وتوسيع رقعة بلائها ومقتها وعنفها على مختلف المعارضين لها، فعملتْ محاكم التفتيش على محاربة "المتنورين" وهم مجموعة كانتْ تدّعي أنْ مايحركها محبة الله، لكن ضد التعاليم المدرسيّة المسيحيّة، ورفضوا سلطة الكنيسة وأعلو من شأن العقل، ورفضوا مختلف أشكال التعبد الخرافيّة. كما حاربت المحاكم الايراسميين، وهم مجموعة من الإنسانيّين المتمرسين في النظام الجامعيّ، وبقدر اختلافهم مع التنويريين إلاّ أنّهم نالوا جزاءهم من وجهة نظر المحاكم القمعيّة الكنسيّة، في التنكيل والتعذيب.[3]

---

(1) ينظر: حسين توفيقي، دروس في تاريخ الاديان، ترجمة: أنور الرصافي، منشورات جامعة المصطفى العالمية، قم، ط3، 1388 هـ، ص 242.

(2) أ. س. ميغوليفسكي، أسرار الآلهة والديانات، ترجمة: حسّان مخائيل اسحق، منشورات دار علاء الدين، سوريا، ط4، 2009، ص 479.

(3) ينظر: حسين توفيقي، دروس في تاريخ الاديان، ص 90.

أصبح للإصلاح اثر كبير وخطير في أُوروبا، فقبل عام 1517 مثلاً لم تكن هنالك إلاّ الكنيسة الكاثوليكية الواحدة والرسمية، وكل اختلاف أو خلاف معها يعد نوعاً من الزندقة والهرطقة[1] والخروج على قالب الحقيقة، وهنا يكمن دور الاصلاح وأهميته، إذ بفضله استطاع العقل الأُوروبيّ أنْ يزحزح هذا التحجر على الواحديّة، فبدأ يحكي مايخالف هذه المؤسسة الرسميّة وبدأ يعاندها، ويحاكمها، ويستبدلها، هنا أُتيحت الفرصة الكبرى لفهم التعدد الدينيّ، والطائفيّ، ومعايشته، لكن ذلك لايعني صمت تلك المؤسسة، على الرغم من كل هذا الانجاز.

ومع النصف الثاني للقرن السّادس عشر، تحوّلتْ المحاكم إلى صورة مرعبة للناس ولاسيّما المفكرين منهم، فبدأت المحاكمات تعلن عن الإعدام بالشنق والحرق وتنفذه أمام الملأ.[2] وتحوّلتْ فيما بعد نحو الداخل لتنتقم من رجالاتها، "فلم يكن البروتستانت... يمثلون خطراً حقيقيّاً للعقيدة الكاثوليكيّة، فقد كانوا أقليّة قليلة. ولاوجود المتنورين أيضاً، كان يكفي لشغل الوقت الكامل لموظفين مكرسين طول اليوم ما فتئ عددهم يتضاعف منذ البداية؛ لذلك ستهاجم محاكم التفتيش عامة المسيحيّين القدامى، لاجئة أحياناً إلى الحيل الكلاميّة-السحر، الخرافات، الكلام الفاحش، السّلوكات المنحرفة- دون صرف النظر عن ملاحقة المتهودين والبروتستانت،... هكذا وجدت محاكم التفتيش طريقة للاستمرار، إلى بداية القرن التاسع عشر"[3].

وفي عملية المنع لتناول الفكر المطبوع، ولاسيّما المخالف لتوجهات السّلطتين السّياسية والدينية، اخذت الكنيسة في انجلترا زمام المبادرة في اصدار مرسوم ليون في 1520 ضد كل اعمال لوثر، وحضرت الاستيراد للكتب من الخارج، في محاولة للحد من انتشار البروتستانتيّة، واي فكر يعارض المسيحيّة،[4] وبالرغم من تبادل

(1) ينظر: معدى الحسيني، موسوعة اشهر الثوار في العالم، دار النهار، القاهرة، ط1، 2012، ص 88.

(2) ينظر: حسين توفيقي، دروس في تاريخ الاديان، ص 94.

(3) المرجع نفسه، ص 124.

(4) ينظر: ماريو إنفليزي، الكتب الممنوعة، ترجمة: وفاء البيه، منورات كلمة، الامارات، ط1، 2011، ص 31

الادوار فيما بعد، إلاّ أنّ المنع والتحريم هو الثيمة المشتركة والتي دفع ثمنها الفكر الحر.

وفي عام 1563 صدرتْ تفويضات 10 سبتمبر، والتي تهدد بالموت كل حرية الفكر والنشر، فبات من الحتميّ الحصول على رخص للطباعة، وذلك ما قوّى الملكيّة الفرنسيّة والمؤسسة الدينيّة فيها،(1) وفي ايطاليا (روما والبندقية) كان هنالك الكثير من التعسف الذي لحق الطباعة مما جعل من الطبيعيّ تحصيل التراخيص لطباعة أيّ كتاب، فضلاً عن المنع الصريح لما سمي بكتب الهرطقة.

و لم يكن التحريم المصبوب فوق رأس المفكرين وانجازهم، بوحيد الجنس، فلم تكتفي المحاكم بصب جامها على الرجال من المعاندين بل طالتْ النساء كذلك، وكان من مهازل محاكم التفتيش التنويع في أساليب التعذيب والقتل والأذى حد الافراط والخيلائيّة المقرفة، وكان مايجري لبعض النساء المعاندات لرجال المحاكم الكنيسة أنْ يقام بتعرية المرأة إلاّ ما ستر عورتها، وتؤخذ إلى مقبرة مهجورة، فتوضع فوق قبر من قبورها، ويضعون رأسها بين ركبتيها، ومن ثم يربطونها بوثاق من سلاسل إلى القبر من دون قدرتها على الحركة، وينثرون شعرها، لتبدو ليستْ من البشر، كما لو كانتْ من الجن، وهي في هذه الحالة السّيئة تترك المسكينة إلى ان تجن أو تموت جوعاً ورعباً.(2) وكان من جرائمهم بحق المعرفة والتراث العلمي والفكريّ عموماً مافعل بالانجاز اليهوديّ والإسلاميّ وحتى بعض المسيحيّ، وحتى بذهابهم إلى امريكا فقد أحرقوا الآف الكتب التي دوّنت فيه علوم "المايا" للهنود الحمر وحضارتهم.(3) وقد راح ضحية المحاكم، هذه، الآف البشر، بين الحرق والسجن حتى الموت، والتعذيب حد الموت، والأذى النفسيّ حد الجنون، فطال مختلف شرائح المجتمع ومن كلا الجنسين.

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

(2) ينظر: علي مظهر، محاكم التفتيش، ص 93.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 97.

- جوردانو برونو (1548-1600م): فلسفة العلم المحروقة

وهو مفكر، ومتفلسف، وعالم فلك من القرن السّادس عشر، كـــان يمجـــد الفلسفة ماقبل السّقراطيّة، وفي بعضه أفلاطونيّاً، وفي بعضه الآخر أرسطيّاً، مخالفـــاً للخطاب الرسميّ الكنسيّ، فلكيّاً كوبرنيكيّاً، قال بدوران الأرض حول الشّـــمس، فسجن بداية لسنوات عدة، وبعدها عُدّل الحكم من قبل ديوان محكمة التفتـــيش، ولعدم توبته، إلى الإحراق حيّاً في السّاحة العامة.(1)

وكانتْ فلسفة برونو "فعل إيمان من نوع لم يعرف منقبل، بعد التأمل الطويل عن الماوراء الذي ساد العصور الوسطى، وأواخر العصر القديم. فلسفته تتجاهـــل تماماً المسيحيّة، حتى أنّها لاتفكر في السّجال ضد الفكر المسيحيّ. لكنـــها تجهـــل أيضاً وبنفس القدر الهروب الوثني خارج العالم الذي طبع العالم القديم في نهايتـــه. عاطفته تتصل بالفلسفة الآيونيّة والصقليّة السّابقة لسقراط، رجل نولا المتحدر من اليونان الكبرى كان يعي ذلك جيداً، فهو يعامل فلاسفة ماقبل سقراط كـــاخوة، ويغدق عليهم المديح لكونهم شهود الحقيقة"(2). قال بفكـــرة الطبيعـــة الطابعـــة ووصفها بالفنان، واعتبر الله كما اعتبره أرسطو محركاً لايتحرك، والدور الأبرز في ماعليه العالم هو الفن الكامن في قوى الطبيعة.(3) وكان يرى أنّ "جميع الاقـــانيم، الله والعقل ونفس العالم والمادة، ترتد إليه إلى اقنوم واحد، هو الحياة التي هي في آن معاً واحدة وكثيرة، وبالتحديد حياة الكـــون،... وهـــو بـــذلك لايبتعـــد عـــن أفلوطين...وليس للأفراد قطبة في نظره إلاّ أن تكون ضروباً من الجوهر الواحـــد، نسبتها إلى الجوهر كنسبة الأعداد إلى الوحدة الاوليّة التي هي شرطها؛ فالله هـــو موناد المونادات، هوية الموجودات، جوهر الجواهر"(4)، وهذه الآراء، ولو بالايجاز الذي قدمناها فيه، كانتْ مسوغاً لأنْ تقضي على برونو حسب مساطر الكنيسة، ومعاييرها.

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 97-98.
(2) ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ص 54.
(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 58.
(4) اميل برهيه، اميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ص 312-313.

ويمكن تلخيص التُّهم التي وجهت له بأربع هي:

1- الزندقة والطعن في العقيدة المسيحيّة.

2- الدعوة لنظرية كوبرنيكوس في الفلك، والتي تقرر مركزية الشّمس لا الارض.

3- العمل بالسحر وذلك في دراسته للطبيعة.

4- التواصل مع ملوك دول اجنبية تعارض المسيحيّة والكنيسة الكاثوليكيّة بالتحديد.

وكان برونو يعد راهباً في مطلع حياته، إلاّ أنّه ترك الدير وهرب بعد مضايقات من حوله واتهامه بالزندقة. وكان متقلداً لأفلاطون في كتابه "ظلال المثل"، وكتابه "فن الذكريات"، والذي بسببه اتهم بالسحر، وبعد طول سيرة من الانجاز والكتابة بمختلف اللغات والسفر بين مختلف الدول، كان من الحري به أنْ لايثير غضب السّلطات الدينيّة، لكنه فعل، فالسفر لدول لاتتفق مع الكنيسة الكاثوليكيّة كما قلنا تعد خيانة وطنيّة، فكان مدحه لامتداحه لاليزابيث ملكة بريطانيا ولهنري الثالث ملك فرنسا، ما أثار حفيظة المؤسسة الرسميّة البابويّة الكاثوليكيّة، وبعد كل ذلك نجد برونو وبكل بساطة يعود إلى ايطاليا في اغسطس 1591، وحينها واجه سجناً لتسع سنوات حتى أُعدم، لكن ما الذي جعله يأتي ويلقي نفسه بالتهلكة هكذا؟! قيل إنّ موتشينغو وهو عميل سريّ لمحكمة التفتيش كان يتردد على إحدى المكتبات ليشتري كتب برونو، وإلتقاه هناك فطلب منه أنْ يتعلم على يديه، فقبل استضافته، وبعد مرور أشهر، بدأ برونو يشتبه بنوايا مضيفه فحاول السّفر إلى فرانكفورت، إلاّ أنّ موتشينغو رفض وحبسه في إحدى الغرف، وحينها سلّمه لرجال محكمة التفتيش.[1]

وكان هذا الوغد الذي ادّعى صداقته قد اخبر المحكمة بالمعلومات التي اعتبرها صحيحة بحقه ووفق ما املى عليه الضمير وهي: "أن برونو كان يعارض كل الاديان، ولو أنّ الكثلكة كانتْ أحبُها إلى نفسه، ولكنه أنكر التثليث، وتجسد المسيح، وتحوّل القربان، وأنّه اتهم المسيح والرسل بتضليل الناس وخداعهم

(1) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 241-256 (تلخيص)

بالمعجزات المزعومة، وأنّه قال بأن كل الاخوة أو رجال الدين والرهبان حمير دنسوا الارض بنفاقهم وريائهم وجشعهم وحياتهم المملوءة بالشرور، وأنّ الفلسفة يجب أن تحل محل الديانة، وأنّ الانغماس في الملذات الدنيوية، ليس خطيئة، وأنّه، أي برونو، أشبع شهواته قدر ما سنحت له الفرص، وأنّ برونو كان قد قال له: إنّه استمتع بالنساء كثيراً، ولو أنّه لم يبلغ بعد عدد نساء سليمان"[1]، وكان أنْ بقي من حينها قرابة ثماني سنوات، في السّجن، وفي هذه الفترة من الزمن، وبعد أنْ طالتْ محاكمته، كتبت نقاط زندقة بورنو وإجرامه، وطلب منه ان يتراجع عنها، فقبل في البداية، ولكنه سحب هذا القبول، وقال إنّه لايوجد في ماكتبه أو تصوره أيّة زندقة أو كفر، وإنّ كهنة الفاتيكان قد أساؤوا التأويل لها، فصدر الحكم بكفره، وسلم للسلطات المدنية لاعدامه، فاحرق حياً، عام 1600.[2] وكان الإرهاب قد حقق غايته بان اخاف ومنع الناظرين والسامعين لجزاء برونو في أنّ المصير سيكون مشابهاً لكن من يتجرأ على مقررات الكنيسة وإيمانها، ودليل ذلك صمت غاليلو ومُعاينته موضوع برونو أول بأول دون أنْ يدلي باي كلمة، أو دفاع، فقد قرأه كانذار لكل من يقدم على عمل شبيه.

---

(1) وِل ديورانت، قصة الحضارة: بداية عصر العقل، ترجمة: محمد علي ابو درة، مراجعة: علي ادهم، مج7، ج3، دار الجيل، بيروت، ط3، 1973، ص 298.

(2) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 241-256 (تلخيص)

العصر الحديث:
من محاكمات العقل إلى الإقرار به وهيمنته

- غاليلو غاليله Galileo Galilei (1564-1642):
محنة العالم ونكبة فكر العلم:

كان أُستاذاً للرياضيات ذا شهرة واسعة في أُوروبا، وقد يرى البعض أنّه ليس بفيلسوف، ولا دخل له في الفلسفة أو الفكر المحرك للعلم، بينما الأدق أنّه لم يكن بمستغنٍ عن فن الفكر، إذ لايمكن الركون بعيداً عنه، فالاستقراء حسب غاليلو ضروري ولكنه لايكفي، فهو لايستنفد جيمع الحالات، أنه لايقود إلاّ إلى درجة كبيرة من الاحتمالات فحسب، إذن فعليه أنْ يستنجد بالمنهجية، فالعقل الذي يحصل على معلومات صحيحة بالتجربة ويعبر عن ذلك بطريقة رياضيّة إنما هو اكتشاف لقوانين الطبيعة، وعليه فالتجربة هي سؤال يطرح على الطبيعة، إنّه سؤال صيغ بطريق ومنهجية محسوبة ودقيقة ومفكر فيها.[1] وبغاليلو بدأت الرياضيات بالتعاضد مع الطبيعة، وتقدم دراساتها، مما فرض على الفيلسوف كيفية جديدة في مشكلاتهما مع العقل، وذلك ماتمخض معناه في اعتماد المدخلات التجريبيّة لغرض انتاج مخرجات عقليّة بشكل قوانين وأُطر عامة، وكان غاليلو يميل إلى عدم الاعتراف بصفة الوجود الحق إلاّ إذا كان قابلاً للقياس، وتلك فكرة تعود في أصلها لديمقريطس، وأصبحتْ الذرية موضوع لاهتمام غاليلو بالرغم من عدم

(1) ينظر: ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ص 114-115.

إيمانه بقينيتها بالمطلق. وهذا التصور الذري قد جعل من نقد أرسطو في موضوع الحركة متاحاً مما فسر موقف غاليلو الناقد له.[1]

هوجم لاختراعه التلسكوب ومنظاره الذي اخترق الفلك لأول مرة بملاحظات مقبولة علمياً، فناله هجوم "من راهب دومنيكانيّ يدعى كاتشيني في خطبة الأحد في كنيسة سانتا ماريا نوفيللا في فلورنسا، وفيها ندد كاتشيني بعلم الرياضيات الشّيطانيّ، واتهم غاليلو بالزندقة، لأنَّه كان يتفحص السّماء بمنظاره في حين أن انجيل لوقا استنكر فيه إله الجليل الشّخوص إلى السّماء وقت صعود المسيح"[2]. واُتهم بمخالفة الكنيسة والدين في القول بدوران الارض وأنّه ألحد لذلك، فسجن وعذب، وحينما مثل أمام المحكمة لم يرجع عن رأيه، فرُبط إلى الجحش الخشبي، وجُلد، وأُلبس حذاء من حديد مسخن وفيه مسامير، إلى أنْ عدل عن رأيه خوفاً منهم، وهو يدمدم بصوت منخفض "ومع ذلك فهي تدرو" في إشارة للأرض. وبعدها عاد وأعلن قوله بدوران الأرض، فسجن وعذّب مرة أُخرى، إلى أنْ خيف من قتله فيكون رمزاً للبروتستانت للتشهير بالكنيسة الكاثوليكيّة، فأُخذ منه اعتراف بمكان كتبه وأُحرقتْ.[3]

وكان من حجج اعدائه الباهتة العقلانيّة، بل مباعدتها، في نقض رأيه في دوران الارض أنهم قالوا: "لو صح زعمه في دوران الارض لما استقام على سطحها بناء! ولاحتاج الناس لكي يثبتوا على أديمها إلى مخالب أقوى من مخالب القطط! ولتحتم إذا أطلقت سهماً رأسيّاً في الهواء أن يهبط بعيداً عن المكان الذي انطلق منه! ثم أنَّ لجميع الاحياء المتحركة أطرافاً تمكنها من التحرك، وليس للأرض مثلها، فكيف يتيسر لها أنْ تتحرك مال تفترض وجود شيطان خبيث يتولى تحريكها! إلى آخر هذه المزاعم التي أضافوها إلى ظاهر النصوص المقدسة التي تسند دعاويهم، يؤيدها جميعاً سيل من الطعن والسباب"[4]. ويالها من مصيبة: تلك التي يُحاكم

(1) ينظر: اميل برهيه، تايخ الفلسفة، القرن السّابع عشر، ص 19-20

(2) لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 286

(3) ينظر: علي مظهر، محاكم التفتيش، ص 100.

(4) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 198.

العلم والفلسفة ناس أجهل من أنْ يقيموا دليلاً على أتفه الظواهر! فكان على غاليلو أنْ يرضخ ويتنازل؛ فالعقاب سيكون أقسى إنْ لم يحصل ذلك.

وكان غاليلو قد تعرض بعد إقراره بالتنازل إلى مختلف أنواع المحاصرة والرقابة والاقامة الجبرية، والتنكيل الدينيّ، إلى أنْ فقد بصره، في أيامه الأخيرة، وحينها لازماه تباعاً علماء شباب هما: فيفاني وتورشيللي، العلامة المشهور فيما بعد، ولكن مأساة غاليلو لم تنته حتى بعد وفاته، إذ لم تقم له مقبرة تذكارية في فلورنسا، إلاّ بعد وفاته بمائة عام.[1] هذه المهانة التي وضعت الكنيسة نفسها فيها، هي التي ستوجب عليها الاعتذار فيما بعد (بعد طول قرون) وسمحت بطبع كتب غاليلو وكوبنيكوس والاعتذار عما جرى له، إلى أنْ اقيم له نصب وتمثال في الفاتيكان نفسها.

- توماسو كامبانيللا (1568-1639م) اللاهوت السّياسيّ المهرطق: جريمة التفلسف أنّه لايتيح للسلطة راحة بال.

فيلسوف وشاعر إيطاليّ، انتمى في الخامسة عشرة من عمره إلى سلك الرهبنة، وأصبح عضواً في النظام الدومينكاني، غيَّر اسمه من جيوفاني دومنيكو كامبانيللا إلى (الاخ) الفرير توماسو كومبانيللا، تيمناً بتوماس الإكوينيّ، درس اللاهوت والفلسفة، واطلع على الكتب المحرمة في معهد دراسته. قدم نفسه كمصلح عالميّ، وأُتهم مراراً بالهرطقة، وإثارة القلاقل على الحكم الاسبانيّ.

وإذا كان التفلسف لايتيح للسلطة راحة بال، فوجب هنا أن تبدأ مراحل ذلك التفلسف متجسدة في عذابات كامبانيللا؛ لأنّها نتائج ذلك التفلسف وتلك التنغيصة لطمأنينة السّلطتين: الدينيّة والسّياسيّة، فكانت:[2]

1- بدايات الانذار له، داخل الدير، بسبب نقده لأرسطو، والتهديد له بسوء المصير إنْ استمر في ذلك، في عام1588.

(1) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 301.

(2) ينظر: المرجع نفسه: ص303-305.

2- وأُتهم بالشذوذ الجنسي وأنّ له أخ من الجن يعلمه هذا العلــم الغزيــر، وأودع بسبب ذلك في سجن القاصد الرسولي في نابولي في عام 1592. وكان قد دافع عن نفسه تجاه هذه التُهمة الاخيرة في أنّه كان يشــعل زيت المصباح في سراجه أكثر ممايشرب القضاة، الذين يحاكموه، النبيذ. وصدر بعد ذلك حكم بعودته إلى الدير.

3- وبعدها ذهب إلى روما ومن ثم فلورنسا وبولونيا وبادو وهناك إلتقــى غاليلو، وحوكم حينها بتهمة الفسق ومن ثم بريء منها.

4- وفي عام 1594 قبضت محكمة التفتيش على مخطوطات له، قُدِّم بسببها للمحاكمة بتهمة التشيع لفلسفة ديمقريطس الماديّة الذريّــة. وأُحيــل إلى روما حينها وعُذِّب هناك وحُكِم عليه أنْ يتبرأ من آرائــه، وبعــد سنة أُخرى بتهمة الزندق، أُفرج عنــه بشــرط أنْ تحــدد إقامتــه في الدير.

5- وفي 1599 قبض عليه، بتهمة الدعوة لطرد الإسبان من إيطاليا. لكنــه حوكم في نابولي بتهمتي: الزندقة وإثارة الفتنة. وتحت وطأة التعــذيب اعترف بهما. ولكي يفلت من الإعدام إدّعى الجنون، وبالفعــل اقتنــع المحققون بذلك. وظل سجيناً 27 عاماً إلى عام1626م، وافــرج عنــه بوساطة البابا. وكان عمره 58 سنة حينها.

6- وسُجن مرة أُخرى في روما، وافرج عنه في عام 1629، وبعدها ســافر إلى باريس واجرى عليه ملك فرنسا معاشاً. وهنالك إلتقى بــديكارت وغيره من الفلاسفة.

والبعض يرى أنّ مدة سجنه الطويلة ملغزة السّبب والتُّهمــة، بــالرغم مــن وضوح تهمة التآمر التي رُددت كثيراً بحقه، وتسويغ ذلك أنّــه صــاحب كتــاب "المونارشيّة الاسبانيّة" الذي يؤيد فيه سيطرة الاسبان على العالم![1] كما أنّ آخرين قد رأوا في التردد من إعدامه، أنّه كان يمثل بطلاً قوميّاً، وأنّه كان يعدِّل ويغــير في مضمون كتاباته في أكثر من مرة. وأنّه كان يفيد من الصراع بين السّلطة الروحيّة

(1) ينظر: ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ص 65.

الإيطاليّة والسّلطة الزمنيّة الإسبانيّة[1].

في فترات السّجن الأخيرة استطاع تأليف مجموعة من المؤلفـــات الفلســـفيّة، وقيل إنّها ثمان وثمانين كتاباً، يبقى أهمها اربعة:[2]

1- مدينة الشّمس: والتي يحكي فيها عن يوتوبيا النظام الشّيوعيّ والمدينـــة الأفضل.

2- المونارشيّة الإسبانيّة أو في الملكيّة الإســـبانيّة، وفي يهـــاجم الاســـتبداد السّياسيّ، ويقيم تأييداً ولو ضمناً للحكم الإسبانيّ.

3- الحس بالأشياء، وفيه يدافع عـــن علـــم الفســـيولوجيا، أي وظـــائف الاعضاء.

4- دفاع عن غاليلو، وهو الدفاع المعروف لرفيقه لبرهة من الزمن، والذي عُدَّ دفاعاً عظيماً، لكنه بقي في إطار الافلاطونية، وقبول نوع من حياة الرهبانية.

ولعل كل ماجرى عليه كان عائد لشعاره الذي اتخذه مـــن شـــباباه: "لـــن أصمت ابداً". ويردد دائماً "أنني ولدت لأُقاتل ثلاثـــة شـــرور: هـــي الطغيـــان والسفسطة والنفاق".

من أهم أفكاره أنّه شدد على الدراسة التجريبيّة للطبيعة، لأنَّها هـــي المثـــال الحي لله، وهي مرآة الله، أو صورته المحسوسة. ورأى أنَّ هنالك طريقين للوصـــول إلى المعرفة والحقيقة: الأُولى في دراسة التجلي لله في الطبيعـــة، ونســـتعين بـــذلك بالحواس، والثانية هي الكتاب المقدس. لكن دومينكانيي عصر النهضة كانوا قـــد رفضوا التصور الصوفيّ للمماثلة بين الله والطبيعة، بل هي كتاب مفتوح لـــلإدراك الحسيّ.[3] فكانتْ رؤيته غير مقبولة في أبجديات التعاطي مع معرفة الطبيعة حسب الكنيسة.

---

(1) ينظر: لويس عوض، ثورة الفكر في عصر النهضة، ص 307.

(2) ينظر: المرجع نفسه، 306.

(3) ينظر: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: من اوكام إلى سوريز، مج3، ترجمة: امـــام عبد الفتاح امام ومحمود سيد احمد، مراجعة وتقديم: امام عبد الفتاح امـــام، المركـــز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011، ص 351.

ويرجّح آرنست بلوخ نظرية السّبب المبطن في اعتقال كامبانيللا في كونه خصم للأرسطيّة، إذ كان يفكر ويدافع عن صيغة من شأنها أنْ تجذب له المتاعب والخطورة، وهي الصيغة التي تجعله أقرب إلى جوردانو برونو، التي توحي بوجود كتابين مقدسين، كتاب الطبيعة والكتاب المقدس، بحيث أنّ الاطلاع على كتاب الطبيعة لايقل اطلاعه على الوحي الإلهي![1] كما ذكرنا آنفاً في سبل المعرفة والوصول للحقيقة. لكننا لانرى ذلك، بل نقرر أنّ الويلات التي شهدها كانتْ مزيجاً من انتقامات لكرامة السّلطة الدينيّة تارة والسّياسيّة أُخرى، لأنّه المقلق دوماً لطمأنينتهما، والمكدِّر لصفو حكمهما.

- جوليو سيزار فانيني Giulio Cesare Vanini (1585-1619م): جريمة عَلمانية لقضية دينيّة!

فيلسوف ايطالي، ولد من أب ايطالي وام اسبانية، أخذ يتجول في انحاء اوروبا ويختبر الاجواء واللاهوتيات، وقد "ترهب في غويين، ولكنه مالبث أنْ طرد بعد أنْ جهر بعدم إيمانه بخلود النفس، فقصد باريس، حيث أصبح مرشداً عاماً للمارشال باسومبيار... ومن مؤلفاته: في الأسرار المعجبة للطبيعة 1616م، وملكة السورى وآلهتهم 1616م،... وأسبغ الالوهيّة كصفة على مظاهر الطبيعة"[2] وكان في كتاباته شذرات وومضات حتى عن أصل البشر، إذ قال: إنّ الإنسان كان يوماً ما من ذوات الأربع، في إشارة للتطوريّة، بشكل آخر. وكان قد وشى به أحدهم كما فُعل مع برونو، فكان هنالك متعلم مدعي لصداقته اسمه سيردي فرانسون، أبلغ امره إلى برلمان البلدة، بعد تشكيل صورة عنه في نفي الإله البشريّ وعقيدة التجسيد، فقبض عليه في أغسطس 1618م، لكن ذلك لم يكن بأمر من الكنيسة، بل من مفوض الملك، واستند في ذلك على تهمتين: الإلحاد والتحديف، ولكن فانيني أكد في البداية لهم إيمانه بالله، إلا أنّ فرانسون زعم أنّ فانيني قد صرح له

(1) ينظر: ارنست بلوخ، فلسفة عصر النهضة، ص 66.

(2) روني ايلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والاجانب، تقديم: شارل حلو، مراجعة: جورج نخل، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ص 133.

بإلحاده وكفره أكثر من مرة، وأنّه كان يقول له إنّ الطبيعة هي إلهي الوحيد، وأقر القضاة لذلك هذه الشّهادة، وعلى الرغم مما شوهد على فانيني من الورع والتقى في سجنه، إلاّ أنّ الحكم صدر عليه في الرابعة والثلاثين من عمره، بأنْ يسلم للجلاد، لكي يجره وهو في قميصه وحبل المشنقة حول رقبته، وحامل للوحة كتب فيها اشهاراً يقول: ملحد دنّس اسم الله! وقاده على هذه الحال إلى مدخل كنيسة القديس ستيفن الرئيسي، وهناك يجثو على ركبتيه، ويطلب الغفران من الله، ومن الملك، عن تهمته في التجديف والإلحاد، بعدها سيق إلى ميدان سالين، وربط إلى خازوق كان هناك، وقطع لسانه، وشنق، ومن ثم أُحرق جسمه، وترك لتذر الرياح رماده![1]

وحين جيء بفانيني من السّجن لكي يلقى عقوبته في فبراير 1619م، صاح معجباً "دعوني اذهب فرحاً مبتهجاً لأموت ميتة فيلسوف".[2] وقد كان فانيني بهذه المأساة، التي ارتكبتْ بحقه، قد فضح كل الامكانات في قبول العقلانيّة لدى المؤسسة الكنسيّة؛ لأنّها لم تكلف نفسها حتى في تقليل حظوة شهادة تهمه الوحيد، بل وحتى لو أُقر وجود شيء يوجب التكفير في نصوص فانيني، فإنّ التوبة لدى الشّريعة المسيحيّة تستوجب غفران الذنب عنه، ومسامحته، لكننا لم نرَ أي شيء من ذلك يحصل، وهو ما اتضح لدى فانيني في النهاية فأعلن انتصاره، بكلمات الفرح للخلاص منهم، ومتحديّاً ماجرى عليه ويجري في لحظة إعدامه الشّنيعة.

- أُورييل دا كوستا Uriel da Costa (1585-1640 أو1647م): التكفير فالخلاص بالانتحار:

وهو فيلسوف برتغاليّ، تقلب من المسيحيّة وقرأ اليهوديّة وأُعجب بها بداية، ثم غادرها نحو النقد للديانتين، تعد حالته من الاكثر مأسوية قياساً بأقرانه زمناً ومعرفة، كان قد وجد المسيحيّة البرتغاليّة عبارة عن مؤسسة وسلوك قامع وقاسي

(1) ينظر: وِل ديورانت، قصة الحضارة: بداية عصر العقل، ترجمة: محمد علي ابو درة، مراجعة: علي ادهم، مج7، ج3، ص 301-302.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 302.

ومتطرف، وتعاليمها واحكامها لاعلاقة لها بالكتاب المقدس أصلاً، وكـــان قـــد تشكلتْ لديه رؤية تجاه الديانة اليهوديّة، وتصور أنَّ الديانة (اليهوديّة) هي الأجدر من البقاء في المسيحيّة لما فيها من ابتعاد عن الله، وسافر برفقة امه واخيه، وحينمـــا وصل إلى هولندا، وفي امستردام، صدم بأنّها هي الأُخرى مثل المسيحيّة بعيدة كل البعد عن كتابها المقدس.[1]

وكانتْ روح التقصي والتفكير المستقل والتي حدت به لتـــرك المســـيحيّة، والدخول لليهوديّة، هي نفسها التي جعلته ينتقد الاخيرة، فوبخ شـــركاءه الجـــدد بجرأة في طقوسهم واعتقادهم بالكبالا اليهوديّة، واثبت لهم أنْ لاعلاقة لها بالتوراة، إلاّ أنَّ أحبار امستردام قد انذور داكوستا بأنّهم سيحرمونه، (والحرمان) يعني قطع علاقته باخوته اليهود)، إنْ لم يتراجع عن افكاره، فأبى وضـــرب نظـــم المجمـــع اليهوديّ عرض الجدار، فأُعلن حرمه في 1623م، فتجنبه من حوله ومن يعرفـــوه، و لم يكن يتقن الهولنديّة، فوجد نفسه بغير أحد من حوله.[2] وفيما راح داكوســـتا ينصح الناس بعدم الاقتراب من الديانتين لمافيهما من افتراء وزور، وزيف، وزاد في ذلك أنْ نراه "ينفي خلود النفس، وأنْ يصرح علناً في أن شريعة موسى هي مـــن اختراع بشري، وبالتالي فليستْ منزلة من الله، ذلك أنّه وجد اختلافـــات كـــثيرة بينها وبين الشّريعة"[3]. وكان ذلك مادعا اليهود متمثلين برؤسائهم أنْ يتحركـــوا ضداً منه، فما كان منهم إلاّ أنْ يدّعوا "حماية الحرية الدينيّة للجالية اليهوديّة، فأعلم زعماؤها قضاة امستردام بأن داكوستا بانكاره الخلود انما يقوض المسيحيّة كمـــا يقوض اليهوديّة، فقبض عليه القضاة، وغرموه ثلاثمائة جولدن، واحرقوا كتبه. وما لبث أنْ افرج عنه"[4]. ونظراً لوضعه المهدد دوماً قرر دا كوستا الرضوخ للمجمع اليهوديّ، فلم تكن بعد فكرة اليهوديّ العلماني راسخة في العقـــل الاوروبـــي،

---

(1) ينظر: كارين آرمسترونج، مسعى البشرية الأزلي: الله. لماذا؟، ص 294.

(2) ينظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، ترجمة: فؤاد انـــدروس، مراجعة: علي أدهم، مج8، ج3، دار الجيل، بيروت، ط3، 1973، 157

(3) روني ايلي ألفا، موسوعة أعلام الفلسفة: العرب والاجانب، تقـــديم: شـــارل حلـــو، مراجعة: جورج نخل، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992، ص 151.

(4) ول ديورانت، قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، مج8، ج3، ص 158

فكان اليهود يتجنبوه والمسيحيّون معهم، حتى أنّ الاطفال يتبعونه ويلاحقونـــه في الشّوارع ويستهزئون به،[1] فحاول أن يستعيد استقراره، وقبول الناس، من خلال عودته إلى المجمع وذلك كان مشروطاً بانكار آرائه وهرطقاته، فوافق وصرح أنّــه سيكون قرداً بين القردة، وعاش بعدها سلاماً نسبياً، لكنه عاد مرة أُخرى وأعلن: إنّه يؤمن بإله هو والطبيعة واحد، وإنّه لن يؤمن بشريعة بشريّة، كما هي اليهوديّة، ووصل خبر نهيه عن اعتناق اليهوديّة لأي أحد، إلى المجمع، فاســتدعاه أحبــاره، واستجوبوه، وحرموه مرة أُخرى، وعاد المقربون منه يقصونه من حياتهم، بل حتى أخوه يوسف قد شارك في اضطهاده، فعاش في عزلة دامت ســبع ســنين، ثم اراد الخضوع للمجمع مرة أُخرى، لماتعرض له من اذى في رزقه وفي القانون، فحكموا عليه بالتكفير والتنكيل، وذلك حكم نقل عن محاكم التفتيش البرلتغاليّــة، فــأُكره على المشاركة في احتفال ضد المهرطقين، وأُجبر على أنْ يتلو أمام الجماهير اعترافاً بأخطائه وذنوبه، وأنّه سيعيش عيشة اليهوديّ الصــالح، ثم خلعــت ملابســه إلى خصره، وجلد تسع وثلاثين جلدة، وبعدها وضع أمام عتبة المجمع وخطــا فوقــه الحاضرون وهم يغادرون المكان، وكان منهم أخوه الذي كان يكن ويعلــن لــه العداء. فقام بعد ذلك وذهب إلى منزله ناقماً ساخطاً على ماتعرض له، ومن قاموا بهذه العقوبة بحقه، واغلق على نفسه باب مكتبه، عدة أيام وليالي، وكتــب آخــر تنديداته باليهوديّة التي ضحّى بالكثير من أجل اعتناقها تاركاً المسيحيّة، وعمل على انجاز كتابه "مثال من حياة البشر" والذي قص فيه سيرته الفكريّــة، ومايصــيب الإنسان المفكر، وشرح فيه فكرة الدين الطبيعي بالضد من الدين الموحى به، فلما فرغ منه، ترصد اخوه ليقتله، فأطلق عليه النار فلم يصبه، فصوَّب علــى نفســه وانتحر.[2] وقيل إنّ ذلك في 1640 وآخرون يحكون عــن حصــول الحادثــة في 1647م.

يمثل دا كوستا أُنموذجاً للعقل الوقاد الحر الناقد، الذي لايركن لســطحية أو بلاهة، ولا يستند على جدار آيل للسقوط كما تصور ذلك في المفارقة بين النظريّة

(1) ينظر: كارين آرمسترونج، مسعى البشرية الأزلي: الله. لماذا؟، ص 294.

(2) ينظر: وِل ديورانت، قصة الحضارة، عصر لويس الرابع عشر، ص 159-160.

الدينيّة والتطبيق المؤسساتيّ لها، فكان أنْ أعلن ذلك بحرب على رجال تلك المؤسسات المحتكرة للحقيقة، والسّلطة بمختلف جزئياتها، فقرر إنهاء الحرب، و لم يدع مجالاً لكي ينهيها غيره، فكان من الشّجاعة أن أقدم على الانتحار بالرغم من كل من يؤاخذ على هذا الفعل دينيّاً أو عقليّاً، إلا أنّ العيشة التي اختنق بها دا كوستا لم تكن لتتح له خيارات معقولة، فكان الأعقل، حينها، مغادرتهم بإرادته.

- رينيه ديكارت (1596-1650م):

تحول مسار الحقيقة وإبقاء شيء للإله مقابل الكثير للإنسان إرهاب المضايقات والملاحقات.

يُعدّ ديكارت، الفيلسوف الفرنسيّ، مؤسساً وعماداً للفلسفة الحديثة، كما جرت العادة في ذكره تاريخيّاً، وهو أول رجل ذي قدرة فلسفيّة عالية ومدعمة بعلم الفيزياء والفلك. وحاول أنْ يشيد صرحاً فلسفيّاً جديداً، أي أنْ يؤسس مذهباً خاصاً به، وذلك ما لم نلحظه لدى الفلاسفة بعد أرسطو حتى مجيء ديكارت. تلقى تعليمه في كلية الجزويت بلافلش، والتي يظهر أنّها قد أعطته تعليماً رياضيّاً حديثاً، أفضل من الجامعات الأُخرى التي كانتْ في عصره، قرر، وخلاصاً من القتال وحال حروب الثلاثين عاماً، أنْ يستقر في هولندا؛ وربما ذلك لغرض النجاة من الاضطهاد الذي قد يصيبه في باريس وغيرها، وقيل إنّه تردد في نشر كتاب له عن العالم، وذلك لأنّ فيه القول بهرطقتين حسب حكم الكنيسة وهما دوران الأرض ولانهائيّة العالم.(1)

ويمكن عدّ ديكارت الفيلسوف الأول ميلاديّاً والذي نقل المركزيّة في الحقيقة من تعاليها في المطلق الالهيّ إلى محايثتها في المحدود الإنسانيّ، وهو العقل، فالعقل لديه هو الذي يعطي معنى الوجود، "أنا افكر إذن أنا موجود" هذا الكوجيتو هو الذي فصل التصورات الميتافيزيقيّة عن مساطرها الدينيّة، وبالرغم من استعانته بفكرة الله والشيطان الماكر في فرضياته لتقعيد منهجه في الشّك المنهجيّ، إلاّ أنّه خرج بنتيجة مفارقة، لهذه

(1) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة لحديثة، ص 95-96.

البنية، وهي أنّ الإنسان من يعطي معنى وجوده عبر العقل. وذلك مايؤكد في اعتماد معيار حقيقة دون غيره، "إن تعيين معيار الحقيقة، يكشف لنا عن لب كل نظرية فلسفيّة، لأنّه يكشف عن العلاقة الحميمية بين العقل البشري والكائن المطلق، مصدر كل شيء؛ ولذلك كان الله هو محور الفلسفة عند ديكارت واتباعه. ولكن في نظر ديكارت تسقط الحاجة إلى الصدق الإلهيّ الذي يؤمن لنا صحة الافكار الواضحة الجلية، بمقدار ماترتبط الماهيات بحرية إلهيّة تجعلها قاعدة وقانوناً لتفكيرنا والطبيعة"[1]. وبقدر عرض الكثير من آرائه بشكل سافر وصريح، إلاّ أنّ التستر على بعضها، ومواقفه الحياتيّة، دعتْ إلى اللغزية في حياته.

يرى رسل بأنّ ديكارت كان جباناً، أو بلغة أقل قسوة، أنّه كان يريد أنْ يُترك بسلام، دون أنْ يضطهده أحد. ويبدو أنّ ذلك بسبب حيطة ديكارت وحذره المفرط، علاوة على أنّه تجنب الصدام العنيف بالمؤسسة الدينيّة، لأنّه كان كاثوليكيّاً ملتزماً، إلاّ أنّ البعض إدّعى أنّ إيمانه كان لأغراض سياسيّة، بينما رأى آخر أنّه كان يريد أنْ يقلل من اصطدام الكنيسة بالعلم والفلسفة. لكنه لم ينج رغم كل احتياطاته، وإذا كان قد تجنب الكنيسة الرومانيّة، فإنّه قد حورب من المتعصبين البروتستانت، وقالوا إنّ آراءه تقود للكفر. وكان المفترض أن يُقاضى ويُحاكم، لولا تدخل السّفير الفرنسي، وأمير الاورنج. لكن فشل هذا الهجوم، لايعني أنّه قد أُبعد عن نظر السّلطة الدينيّة والسّياسيّة، فقد اخترقت المؤسسة التعليميّة من قبلهما لتمنع تداول كتب ديكارت، وحرّمتْ الإشارة إليه، سواء بالرضا أو السّخط، القبول أو النقد. وكان أنْ تدخل أمير اورانج مرة أُخرى في إنصافه، وخاطب الجامعة بأنْ لاتكون حمقاء وتترك هذا القرار.[2]

وكان ديكارت قد أكد في أكثر من مرة، على أنّ قواعده الرياضيّة التي وضعها لاكتشاف الحقيقة، انتجتْ قاعدة اليقين التي توجب عليه أنْ لايقبل أيّة حقيقة بوصفها كذلك، إلاّ إذا بدتْ واضحة متميزة وصادقة أمام عقله الحر المستقل، بما

(1) جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانيّة، ترجمة: عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط4، 1988، ص 133.

(2) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة لحديثة، ص 97.

لايتيح أي مجال للشك، وذلك يستبعد أي موروثات سابقة، أو أحكام مبيّتة[1].

ويمكن توضيح قواعد ديكارت بالآتي:[2]

1- أنْ لا يُقبل شيئاً على أنّه حق، ما لم يتأكد يقيناً أنّه كذلك. وذلك يعني تجنب التهور والانفلات في الحكم، والركون للأحكام المسبقة قبل التأمل، ومنه يلزم التيقن بأن لاشك فيما نقبله.

2- أنْ نقسم كل واحدة من المشكلات، التي نريد اختبارها، إلى أجزاء، قدر الممكن، لكي تحل بأفضل الوجوه وأخيرها.

3- أنْ نسير بأفكارنا بنظام، بدءاً من أبسط الأمور إلى أعقدها. من أسهلها في سلم المعرفة إلى أكثرها تركيباً.

4- أنْ نعمل على احصاءات كاملة، ومراجعات شاملة، في كل أحوال الاختبار وخطوات المنهج، لكي نبقى على ثقة تامة في أنّنا لم نغفل شيئاً.

هذا التصور التنظيميّ للعقل، وإمكان تلقيه وصناعته وكشفه للحقيقة بمعزل عن أيّ حضور ميتافيزيقيّ، ولاسيّما في هذه القواعد، يستجلب الكثير من الضرر الدينيّ، لو أفرز مستقلاً، واعتُمد من كارهي ديكارت بإلحاح، وذلك ماجعل من الواجب عليه العمل على تسويغ اللاهوت والتزلف إلى رجاله وفي رفع قيمة الاعتقاد الدينيّ، فعمد إلى سطر أدلة كثيرة في وجود الله، لكنه كان قلقاً من رجال الدين أشد القلق، وكان شعاره: عاش سعيداً من أحسن التخفي*؛ ولذلك اخفى

---

(1) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 168.

(2) ينظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، راجعها وقدم لها: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 130-132.

* عبارة ديكارت باللاتينيّة هي larvatus prodeo ومعناها: "أتقدّم مقنّعاً" أو "أتقدم بسرية". استعملها في حوالي سنة 1619 في "تأملات شخصيّة" Cogitationes Privatæ الموجودة في "الأعمال الكاملة", اعتمدها ديكارت كمنهج في نقد التفكير السّكولائيّ بطريقة متواريّة خشية أنْ تصادر الكنيسة أعماله. بعدها دخلتْ العبارة في التقاليد الفرنسيّة للقول إنّ الإنسان السّعيد من يُحسن التخفي: "لكي نعيش سعداء، لنعش مختفين"، (vivons heureux, vivons cachés)، وهو شعار فرنسيّ (ديكارتي في جوهره) فعلى الإنسان أنْ يعيش أحلامه أو رغباته بمعزل عن النظرة الشّرسة للأحكام القسريّة. (إفادة محمد شوقي الزين حول المقولة).

بعض كتاباته السّابقة، ولم يكتب في الشؤون السّياسيّة، بل تجنب كل مايفضى إلى إثارة القلاقل، وكان يقصد من ذلك كما سبق وألمحنا إلى جعل الكنيسة تقبل بآرائه، لأنّه لايمكنه أنْ يتبوء مكانة أرسطو أو الفهم القروسطيّ للفلسفة دونما اعتراف من الكنيسة في ذلك! وكل محاولاته تلك باءت بالفشل، فأُتهم بالإلحاد، وهنا يتبين تظافر الكاثوليك والبروتستانت على اضطهاده حيّاً وميتاً. وقد كان التمسك بأرسطو هو محرك هذا الاضطهاد لأنّ فيلسوفنا أراد قلب هذا النظام الفكريّ والاشتغال الأرسطيّ، وكان يخالف عقيدة العشاء الربانيّ في الكاثوليكيّة، فاجتمعتْ المؤهلات لإصدار قرار من البرلمان ببطلان رأي كل من لايساير الآراء القديمة، وأنذر باعدام كل من يخالف الكنيسة وأرسطو![1]

وافق ديكارت في عام 1649م على إلقاء محاضرات ودروس على ملكة السّويد "كريستينا"، فأرسلتْ له سفينة وجلبته إلى قصرها، وكانتْ تريد منه دروساً يوميّة، فلم يكن لديه وقت إلاّ الخامسة صباحاً، ولّما كان الاستيقاظ المبكر في برد شتاء اسكندنافيّ ليس بالأمر اليسير على فيلسوف رقيق كديكارت، فقد سقط مريضاً إلى أنْ وافته المنية في 1650م.[2]

وحتى بعد موت ديكارت، طارده خصومه، وتعقبوا آثاره، فوضعت كتبه في قائمة الكتب التي يحرم قراءتها، ومن ثم صدر في عام 1681م أمر ملكيّ بتحريم تناول فلسفة ديكارت في الجامعات الفرنسيّة، وحتى أتباعه والأساتذة الديكارتيون كلهم قد اضطهدوا، ولوحقوا، أو نفيوا.[3]

وهذا إنْ دل على شيء فإنما يدل على عمق البغض والخوف لدى السّلطة الدينيّة: بغض للفلسفة، وخوف على السّلطة، التي يتمتعون بها، فما كان بها إلاّ أنْ تعمل على طمس أثر هذا الرجل، وياله من إرهاب ذلك الذي يتعقبك وتهرب منه، فتتعثر بحباله ومصائده، فتهرب منها، فتلاحقك معاولهم في نبش قبرك الفكريّ ولايمكنك الهروب!

---

(1) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 173-175.

(2) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ص 98.

(3) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 176.

- باروخ اسبينوزا (1632-1677م):
محاولة التنقية للدين وضريبة ذلك

فيلسوف هولنديّ، ولد في امستردام، درس التلمود، ودرس في الكنيسة بعض مؤلفات موسى بن ميمون، واطلع على الكبّالا بما تضمنته من كتب صوفيّة يهوديّة، كان يتقن الاسبانيّة والبرتغاليّة والعبريّة، ويلم بالفرنسيّة والايطاليّة. قرأ لديكارت، وكان في عام 1647 قد شاهد جَلد اوريل داكوستا ومصيبته، وأثر ذلك فيه كثيراً. من أهم كتبه: "رسالة في اصلاح العقل"، و"رسالة في اللاهوت والسّياسة"، و"الأخلاق". وكان لاستقراره في لاهاي بعد هجرته لمدينته، أنْ جعل دي فت يصرف له معاشاً، مكّنه من الاستقرار، ولكن في عام 1672م هاجمتْ مجموعة من الغوغاء "دي فت" وأخاه في السّجن، الذي كان يزوره فيه، فمزقوهما إرباً، وكانتْ تلك الكارثة الكبرى على اسبينوزا، وفقد حاميه، فتكالب أعداؤه عليه بعنف بالغ.[1] ولّما كان اسبينوزا قد ولد برئتين ضعيفتين، وأنّه أجهد نفسه في العمل بصقل زجاج النظارات، واستنشاق ذلك الغبار الناجم عنها، ولعمله الزائد في لدراسة والتجارب التي كان يجريها، فقد أُصيب بالسل، ومات في سن الخامسة والأربعين في عام1677م، و لم يلحظ العالم رحيل هذا الفليلسوف الكبير، إلاّ من كان محيطاً به من الأقارب والأصدقاء.[2]

- آلام اسبينوزا:

يبدو أنّ اخت اسبينوزا والتي كانتْ غايتها حرمانه من ميراث ابيه، هي التي ألّبتْ السّلطات اليهودية نحو هرطقته، فلم يكن، في البداية، للجالية اليهوديّة في امستردام، وهي التي تخشى الاضطهاد أيضاً، أن تسرع في طرد تلميذها البارز واللامع، فحاولوا أنْ يقنعوه في العدول عن آرائه، وبعد ان فشلوا في ذلك طلبوا منه الصمت على الاقل، ولقد رحّب المسيحيون باليهود في هولندا، غير أنّ

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص 136-137.
(2) ينظر: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 113.

الحاخامات خافوا من أنْ يتحولوا إلى أعداء بسبب ذلك الشّاب "اسبينوزا"، لأنّه ذي إتجاه الحادي، كما تصوروا، فتحركوا بإتجاهه وأخبروه بأنّهم يمكن أنْ يمنحوه معاشاً إذا احتفظ بآرائه لنفسه دون إعلانها، غير أنّه رفض العرض واعتبره رشوة وتهديد، وهنا طرده الحاخامات، الذي غضبوا في المجمع اليهوديّ، فحلّتْ عليه اللعنات الشّديدة، واصدر الحرمان الدينيّ بحقه. ومن ثم منع جميع اليهود من العلاقة معه، وبعدها حرمت جميع كتاباته، وحاول أحد الشّباب اليهوديّ المتعصبين أنْ يقتله؛ ولذلك أصبح اسبينوزا منبوذاً من قومه، إلاّ أنّه طوّر فلسفته لتكون محاولة لتوجيه حياته، بوصفه سيّداً لنفسه، غير مهتم لأمر الإبعاد والاهانة التي جرتْ عليه.[1]

كان الرأي أنّ اسبينوزا ملحداً بهرطقاته هذه، ولعل هذا الرأي سائد لدى البعض اليوم، إلاّ أنّنا يجب أنْ نفهم أنّ الإلحاد في وقته كان يطلق على الكثير من المذاهب الدينية نفسها، فكثير من الطوائف المسيحيّة التي لم تلتزم بالعقيدة الرسميّة للكنيسة أصبحتْ ملحدة ومهرطقة وخارجة عن الدين وعليه. فرؤية اسبينوزا غير التقليديّة لله، هي ما استدعتْ هذه التهمة، إلاّ أنّه لم ينكر وجود الله، بل انتقد المعتقدات السّائدة عن الله، والتي رآها بشريّة غير مقدسة، ولعل حتى هذا الرأي الذي حاول أن يبرره اسبينوزا في كتاباته لم يشفع له في تحويل الشكوك في إلحاده نحو براءته وإيمانه.[2]

يحاول اسبينوزا بطريقة مغايرة التوفيق بين العقل والإيمان، عبر مذهبه في وحدة الوجود وتوجهها الصوفيّ، المقرونة بالمساءلة المنطقيّة والعقليّة. وأدى مذهبه هذا إلى انكار أبسط ما أقرته الأديان، فهو وإنْ كان يؤمن بمخلص تاريخيّ، إلاّ أنّه أنكر العناية الإلهيّة، والبعث، والأرواح، والملائكة، والعلل الغائية، وقاوم المذاهب التي تقول بحرفيّة النصوص، وعارض المعجزات الخارقة للعادة، وحاول أنْ يخضع النص الدينيّ، بما فيه من استعارات ومجازات، إلى العقل، بالتحرر من كل سلطة بما

(1) وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 112.

(2) See: Michael A. Rosenthal, "Baruch Spinoza", In: Early modeern philosophy of religion, Edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis, Published 2014 by Routledge, p145.

فيها الفهم المسبق، والتقاليد، التي أصبحتْ من الدين نفسه، وإذا كان اسبينوزا يؤمن بالوحدة بين الله والطبيعة أو الكون، فمن المسلم به أنْ يعتمد الرأي القائل بأنّ المعجزات ماهي إلاّ تناقضات بين سير الطبيعة وعمل الله، وبالتالي فهي منكرة.[1]

وكان لكتاب اسبينوزا "رسالة في اللاهوت والسّياسة" الأثر البالغ في نقد الفكر الدينيّ والممارسة السّياسيّة، فيبدأ بربط الخرافات التي دخلتْ إلى الدين بالخوف من العقوبة، ومن ثم يعرج على الدين المسيح فيقول: "لقد دُهشت مراراً من رؤية اناس يؤمنون بالدين المسيحيّ، أي يؤمنون بالحب والسّعادة والسّلام والعفة، والاخلاص، لجميع الناس، ويتنازعون مع ذلك، بخبث شديد، ويظهرون أشد أنواع الحقد، بحيث يظهر إيمانهم في حقدهم لا في ممارستهم الفضيلة"[2] ومن ذلك يكشف اسبينوزا عن الفوارق بين الأديان، والتي أصبحتْ شكليّة، وليستْ متعلقة بتعاليم خاصة أو سلوكيات دينيّة محددة؛ والسبب في ذلك مانراه من دون عناء في مهام تنظيم الكنيسة على أنّها شرف، ووظائف القائمين على أُمورها على أنّها مصدر للدخل والمعيشة، فأصبح الدين عند العامة اسباغاً وتكريماً لرجال الدين، فشاع الفساد داخل الكنيسة، وفوق ذلك لم يصبح الدين إلاّ تملقاً لرجال الكهنوت، وبدلاً من عبادة الله والإيمان به، تحول إلى تصديق أعمى بأوهام وخرافات في سبيل الحط من قيمة العقلاء والمفكرين، وأصبحتْ التعاليم الدينيّة وكأنّها وضعت لإطفاء نور العقل.[3]

أما عن الديانة اليهوديّة فقد نقد وأعاد فحص الأسفار التي تضمنت في الكتاب المقدس، وعمل على البرهنة في أنّ الاسفار الخمسة واسفار يشوع والقضاة وراعوث وصموئيل والملوك، ليستْ صحيحة،[4] وهذا بحد ذاته نقض للنص المقدس، الذي يعتمده العامة والخاصة من اليهود، ثم شكّك مع نفسه في جدوى

(1) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 190-191.

(2) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسّياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا، التنوير والفارابي، بيروت، ط1، 2005، ص 113

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 113.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 257.

هذا الفحص عموماً بقوله "وصلتْ الامور إلى حد لم يعد الناس معه يطيقـــون أنْ يصحح أحد لهم آراءهم المتعلقة بالدين، وأصبحوا يدافعون، بعناد، عن الأحكـــام المسبقة المتميزة التي يتمسكون بها باسم الدين، و لم يعد للعقل أيّ مكان إلاّ عنـــد عدد قليل نسبيّاً"[1].

وكان هنالك تشخيص مهم جداً له، في نقد ربط الدين في السّياســـة، أو في استغلال السّاسة للدين، فيقول: "إنَّ السّر الكبير في النظام الملكـــيّ، ومصـــلحته الحيوية، هو خداع الناس وإضفاء اسم الدين على الخوف الذي تتم به السّـــيطرة عليهم، بحيث يناضلون من أجل عبوديتهم،... أما الفتن التي تثار باسم الدين فـــلا تحدث إلاّ عند سن قوانين متعلقة بموضوعات النظر والتأمل، فتدان بعـــض الآراء على أنّها جرائم ويقع اصحابها تحت طائلة العقاب"[2] لأسباب تتعلق بالكراهيّـــة والعداء المخالف دينيّاً.*

ومن المؤكد أنَّ لاسبينوزا سبباً وجيهاً في خشيته على نفســـه وأنْ يســـتمر عرضة للاضطهاد بسبب آرائه؛ فكان لذلك يتجنب الآراء الصريحة والمباشرة، إلاّ ماندر، وقد طالب مرة بعض أصدقائه بعدم ترجمة مقال له إلى اللُّغة العاميّـــة مـــن اللاتينيّة لكي لايكون موضوعاً للعداء من العامة، إلاّ أنّه ترجم واشـــتعلتْ بوجـــه نيران الاحتجاج، ولكن اسبينوزا الذي نعرفه في اللاهـــوت والسّياســـة ماكـــان ليصمت بسهولة، فمسألة تقياه الاعلان للعامة، لم تكن إلاّ من أجل أنْ ينتظر ولو بجزء بسيط مجتمعاً علمانيّاً متنوراً يفهم مايقول وينظره بعين عاقلة؛ ولذلك اختـــار التستر في كثير من افكاره.[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 257.

(2) المصدر نفسه، ص 112.

* يري البعض أن آراء اسبينوزا السّياسيّة والاقتصادية والاجتماعية، المعادية لليهود، كانت سبباً اخراً لطرد اسبينوزا وملاحقته من قبل المجمع اليهودي، لأن هذه الافكار كانـــت تهدد المصالح التجارية بالنسبة ليهود امستردام، ولعل هذا يعد محركاً لقضـــايا الهرطقـــة والاضطهاد الدينيّ! ينظر: محمد الجبر، المشكلة الأخلاقية في فلسفة اسبينوزا، دار دمشق، سوريا، ط1، 1988، ص 62.

(3) See: Michael A. Rosenthal, "Baruch Spinoza", In: Early modeern philosophy of religion, p147.

لكن كل ذلك لم يشفع له، فتفحصت مقالاته وكتاباتاه ممن كانوا موضوعا لنقده، وتحولت إلى سبب في اتهامه بالهرطقة من اليهود والمسيحيين على السّواء، فكانتْ عقوبات المنع والحرم والتكفير بحقه مسوغة دينيّاً، بل حتى محاولة اغتياله بطعن سكين، كاد يقتله، كانتْ مسوغاً هي الأُخرى دينيّاً. ذلك الترهيب هو الذي جعله يترحل من بلد إلى آخر، إلى أنْ استقر في لاهاي، ومات لما ذكرنا من مرض أدركه ففتك به.

نال الكثير من اسبينوزا، ووسمت آراءه بالأضاليل والبدع والهرطقات، وكان من لادين لهم يوسمون بالاسبينوزيين، فقد انصرف اسبينوزا نحو من يسمون بالفاسقين والكافرين الإيطاليين، لكي يغذّي ثورتهم وجسارتهم ضد المؤسسة الدينيّة.[1]

فكان بذلك حقاً رمزاً للتمرد والمقاومة لإرهاب الأكليروس، بكلا صنفيه، وقمعهما، وجهالتهما، وظلاميتهما، وإذا كان ما لحقه من الأذى الجسديّ قليل بالقياس بغيره، فإنّه قد لاقى من العذابات النفسيّة والمهانة الكثير.

---

(1) ينظر: بول هازار، أزمة الوعي الأوروبي 1680-1715، ترجمة: يوسف عاصي، مراجعة: باسم بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 182.

الفصل الثالث

قلب المعادة وغياب الميتافيزيقا كمرجعية: التنوير منتقماً

أيمكن أنْ يكون التنوير إرهاباً؟

وهل يمكن للإرهاب أنْ يكون تنويراً؟

وهل من الممكن المزاوجة بينهما؟ أم يجب التقابل بين الطرفين؟

لعل القول بأنَّ قسر الفكر على قالب معين، يتضمن إرهاباً في جهة من جهاته؛ ومنه أ فلا يقع التنوير هنا بمشلكة القسر العقلانيّ؟ وإذا كان ذلك القسر مقبولاً فهل يعني ذلك قبولنا للإرهاب؟ لعل ذلك ممكناً؛ لأنَّ آيّة معالجة بتحديد الخيارات وحدها بالمعقول، وهذا المعقول وحده بالغربيّ، وهذا الغربي وحده بالامتياز العرقيّ، فإنَّنا في النهاية نقود نحو إرهاب آخر، والدليل أنَّ أغلب تأسيسات الفلاسفة في العصر الحديث، الذي مهد أو رافق أو عقب عصر التنوير كانوا قد وقعوا في هذه الحدّيات والعنديات، بالرغم من مثاليّة الهدف وسمو الغاية.ويصح كل ذلك إنْ لم نقل إنَّ الضد للإرهاب، والذي هو التنوير، إنَّما يمثل الانفكاك والحرية في كسر أغلال العقل، وليس التكبيل بأُخرى، وذلك يعني أنَّ المحور في التنوير ليس العقلانيّة القسريّة وإنَّما الحرية الفكريّة والانطلوجيّة مجملاً. وإنْ كان سيبدو الأمر متعلقاً بمركزة العقل في سياق تاريخ الفلسفة إلاّ أنَّ الحرية هي التي كانتْ تحفظ كل الحركة التاريخيّة تلك.

مع صفحاتنا القادمة، سنبحث قلباً في إتجاه الجدل بين الإرهاب والفلسفة، فبدل أنْ تكون الفلسفة مفعولاً به، ستتحول إلى فاعلٍ يقرر مايعقل، في قبال اللامعقول، والمفروض في مقابل الواقع المرير، والحرية في مقابل القيود، إنَّه البحث في عصر التنوير، ورجالاته، وانجازاتهم، وكيف استطاعوا الحد من حركة عجلات الإرهاب وانسكاب أثره، وهدم مقوماته الدينيّة والسّياسيّة، ومن ثم البحث في مقولهم ذاك بصيغة البديل، فنكون بهذه الخطوة قد حددنا قوالب المنع في الفصل الأول، وتجسدها في الفصل الثاني، وقلبها وإحلال البديل في الفصل الحالي.

ومع فلسفة الأنوار بدا الأمر معكوساً كما ألمحنا، وعمل رجالها على اقالة الحضور الميتافيزيقيّ بقوة في المقول الفلسفيّ والممارسة السّياسيّة والاجتماعيّة، فإنهم وإنْ أقاموا احتراماً لمنجز ديكارت العقلانيّ وأفادوا منه، إلاّ أنَّهم ثاروا على ميتافيزيقياته، وذلك باحتقار كل مافيها من هيمنة على العقل نفسه، "فأصبح العقل مع استمراره رائد القرن الثامن عشر وهاديه، واقعيّاً تجريبيّاً،... وغالتْ [فلسفة هذا القرن] بالتمسك به حتى أطاحتْ بالدين الذي أبقى عليه ديكارت من قبل، وقامتْ بحملاتها المرة السّاخرة سافرة لايسترها حجاب"[1]. وماذلك السّفور إلاّ خروج العقل عن الحدود التي وضعَتْ له، والأصفاد التي كُبِّل بها. وإنَّما جاءتْ تسمية التنوير (Enlightenment) بالضد من العصور المظلمة، في إشارة للإتجاه الاجتماعيّ- السّياسيّ والفلسفيّ، الذي ساد تاريخيّاً، على اختلاف وجهات النظر، في نهايات القرن السّابع عشر وطيلة القرن الثامن عشر، كما أنَّه جُرّد فيما بعدها كمشروع، وليس حقبة زمنيّة فحسب؛ فأصبح التنوير فعاليّة بشريّة- عقليّة يقصد منها الخروج على الظلامة والقيود التي تُكبل العقل، ويتميّز التنوير بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، واعتماد التفاؤل.

ويمكن تلخيص أهم مباديء التنوير بما يلي:[2]

---

(1) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 181.

(2) ينظر: غنار سكربيك ونِلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص 517-518.

1- إنّ العقل متاح للجميع وهو بحوزتهم، فليس الخبير وحده من يتمتع به.
2- إنّ القانون الطبيعيّ هو الذي يضمن حقوق الأفراد بالضد من الامتيازات التي وضعتْ نقيضاً لما يستحقه الإنسان العاميّ.
3- إنّ النظرية الأخلاقيّة عند التنويريين تقوم على المصلحة الذاتيّة التي تنشد الأفضل لأنفسنا دوماً.
4- إنّ هنالك انسجاماً بين مصالحنا الذاتيّة ومصالح الآخرين من البشر، لأنّها تنطلق من أجل اخلاقيات كونية.
5- إنّ الدولة المثاليّة لدى المتنور تؤمّن حقوق الملكيّة والحرية الفرديّة.

ولاشك أنّ أفكار التنوير لم تأتِ فجأةً، بل كانتْ نتاج تمهيدات كبيرة وكثيرة مرتبطة بظهور التحولات العلميّة والصناعيّة الكبرى، والإصلاح الدينيّ ومنجزه، والحضور الفلسفيّ، والفنيّ، والأدبيّ الكبير للنهضة والعصر الحديث؛ لذلك فالتنوير هو حركة ثوريّة شاملة لاتركن للقصور والاستقالة العقليةّ، بل الحضور والفاعليّة الاستقلاليّة للعقل. وسنتطرق لهذه الخطوات التي أدّتْ دور التمهيد في مرحلة ما، والتأسيس في مرحلة تليها، والنقد والتصحيح والتثوير في مرة أُخرى. من جون لوك وحتى كانط، ومسائلين منجزهم في حوار مع الفكر الاقصائيّ والظلاميّ الذي كان، أو يكون، أو ممكن أنْ يكون، في محاولة لتبيان مدى الموقف الضديّ من الإرهاب بأقلام ونصوص الفلاسفة، وهل، حقاً، كانتْ هذه المواقف مؤثرة إلى الحد الذي جعل محركات الإرهاب تعطب؟!

تمهيدات جون لوك John Locke (1632-1704م):

العَلمنة والليبراليّة والتسامح: مقولات مقدمة للتنوير

هو فيلسوف إنجليزيّ. ينحدر من أُسرة من الطبقة الوسطى. درس الآداب والفلسفة ثم الطب. قُدِّر له أنْ يكون متمرساً في الشّؤون السّياسيّة والاقتصاديّة لبلاده، لأنّهُ كان من المقربين للإيرل شفتسبري، الذي عيَّنه طبيباً ومستشاراً خاصاً له، واستمر معه حتى بعد أنْ أصبح وزيراً. طُرد لوك من الجامعة، لأنّ شفتسبري أُتِّهم بالخيانة العظمى، فسافر إلى هولندا حوالي 1683. وتم إصدار عفواً خاصاً له،

فيما بعد، لكنه رفضه؛ وبعد الثورة الإنجليزيّة على الملك، حينها، رجع إلى إنكلترا في 1689 وهو عليل في صحته. إلاّ أنّهُ عاد وسافر إلى فرنسا، لكي يأخذ وقتاً للراحة، ويحافظ على صحته، بحياة مناخها أفضل من إنكلترا، أقام فيها بضع سنوات وعاد. تُوفيّ في قصر أواتس، في ضواحي لندن.(1)

يُعدُّ لوك رائداً للحريّة والليبراليّة، وذلك ما جسَّدَه في مؤلفاته، إذ إنّ كتابه: "في الحكم المدنيّ" هو في كتاب الحرية السّياسيّة، وكتابه: "رسالة في التسامح" في الحريّة الدينيّة، وكتابه: "بعض الاعتبارات حول انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود" في الحريّة الاقتصاديّة. وكل هذه الأعمال جاءتْ فحصاً تعليميّاً لمبدأ الحرية البشريّة.(2) وقد أعقبها بكتاب: "بعض الأفكار حول التربية" الذي يُعدُّ، هو الآخر، جزءاً من المنظومة الليبراليّة اللّوكيّة، لكن في حيز التربية. عُدَّ لوك واقعيّاً، بالرغم من بعض تصوراته لحالة الطبيعة، فسياسته متكاملة مع فلسفته التي وسمتْ بالتجريبيّة، "وفلسفته السّياسيّة، مثل مجموعة فلسفته، ترتكز على قوة الواقع، مما اضطره، بالطبع، إلى تبرير الأمر الواقع، عندما يبدو له هذا الأمر معقولاً تماماً؛ ولذلك، فإنّ الإنسان هو كائن عاقل، والحرية لاتنفصل عن السّعادة، وغاية السّياسة هي نفس غاية الفلسفة: إنّها البحث عن السّعادة التي تكمن في السّلام، والانسجام، والأمن، وهكذا لاسعادة بدون ضمانات سياسيّة، ولاسياسة حقة إذا لم تكن تهدف إلى نشر السّعادة المعقولة"(3).

كما أنّ الصفة العامة لفكر لوك هي العَلمانيّة، بالرغم من إنّنا نجد لديه احالات على الضمان الإلهيّ في صناعة الحكومات والفطرة الطبيعيّة للإنسان، إلاّ أنّهُ آمن بأنّ السّياسة هي منجز وعمل بشريّ، وأنّ الشّأن الحكوميّ لايتعلق إلاّ بالمصالح المدنيّة، وبذلك أقرَّ الفصلَ بين الروحيّ والزمنيّ.(4) ويمكننا القول بأنّ دولة لوك كانتْ عَلمانيّة ليبراليّة: حارسة لامتدخلة. ولادخل للدين في تسييرها.

---

(1) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص 598-599.

(2) ينظر: روبرت أ. جولدون، "جون لوك"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السّياسيّة، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص 7.

(3) مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السّياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص 295.

(4) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السّياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص 297.

مايعني أنّ لوك كان لبنة أساسيّة في التجهيز لفكر يقطع الصلة مع التسويغات الدينيّة التي تريد أنْ تحتضن كل ما أمامها، وقد تعلمنت فكرة الحق معه، وأصبحتْ مقدمة، ومادة طيعة لإعلان حقوق الإنسان الأمريكيّ في1787م، والفرنسـيّ في عام1789م.

وكان لعَلمنة الحقوق من جهة وفصل الأخلاق عن الدين بقدر عال، مايجعل التبشير بالحرية الدينيّة، وتحرير العقيدة من الكنيسة والدولة، معاً، هـدماً للنزعـة الاستبداديّة فيهما، فوضع لوك رسالته في التسامح في عام 1689م وأثبت "أنّ مهمة الحكومة تختلف كل الاختلاف عن مهمة الدين، فالحكومة وظيفتها المحافظة علـى مصالح رعاياها المدنيّة، والعمل على رقيها، وليس عالم الروح من اختصاصها، لأنّ الحاكم لايملك إلاّ القوة الماديّة، ولاشأن لمثل هذه القوة بالدين، إذ الدين يقوم على اقتناع العقل اقتناعاً باطنيّاً، وقد صيغ العقل بحيث إنّ القـوة لا تسـتطيع قهـره وإكراهه على الإيمان"[1]؛ لذلك وجب العمل بالتسامح كمبدأ لبنـاء العلاقـات الهوياتيّة دينيّاً.

ويرى جون لوك أنّ عدم التسامح ورفضه مع الآخر المختلف والمغاير، هـو الذي أفضى إلى الحروب والنزاعات[2]، وقد عبّر عبد الرحمن بدوي عـن فكـرة التسامح الدينيّ بتفصيل في مقدمته لرسالة جون لوك في التسامح، إذ قَدَّم عرضـاً وتحليلاً لأهم الأفكار في التسامح الدينيّ، فهنالك نوعان من الرؤى الدينيّة: أولهـا التي ترى الأديان متساويّة، وأنّها ممتلكة للحق على التساوي والمماثلـة، فهـؤلاء يؤكدون على التسامح؛ لأنّ كل دين هو حق وحسن، والنظريّة الأخرى تقـول بنسبيّة الدين أو النسبيّة الدينيّة التي تعتقد بأنّ كل دين يكشف عن جزء أو جانب من الحق، وهم يؤمنون بفكرة التكامل الدينيّ، إذ إنّ الأديان كلها ضـروريّة مـن أجل تحصيل الحق بأكمله.[3] وإنْ كان لوك قد اهتم بالمفهومين بقدر كبير إلاّ أنّه

(1) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 208.

(2) جون لوك، رسالة في التسامح، ص 121.

(3) عبد ارحمن بدوي (مقدمة) كتاب: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمها عن اللاتينية مع تقديم وتعليق عبد الحرمن بدوي، مركز درسات فلسفة الدين، بغداد، سلسلة ثقافة التسامح، 2006، ص 7.

لم يسلم من الوقوع في التناقض؛ فبقدر مطالبته الانفكاك من هيمنة الكنيسة في موضوع حرية الاعتقاد، إلاّ أنّه وقع في مشكلة الاستثناء: وهي مشكلة عدم شمول بعض الفئات الدينيّة أو المخالفة للدين من التسامح في العقيدة أو إتاحة مبدأ الحرية الدينيّة لهم! وذلك ماتحقق في استثناء الكاثوليك من التسامح في رسالته؛ لأنّهم يدينون بالولاء للبابا وللملك فرنسا حينها[1] وكأنّ فكرته هذه جاءتْ بالضد من فكرة الاستهجان المقابلة للبروتستانت من الكاثوليك.

ومن الجميل الأخلاقيّ والسّياسيّ والدينيّ ما نلمحه من قول لوك: "لكي نقول الحق، وكما ينبغي لكل إنسان مع آخر، لايجوز استبعاد وثنيّ أو مسلم أو يهوديّ من الدولة بسبب دينه. إنّ الإنجيل لايأمر بشيء كهذا"[2]، لكن المؤسف أنّه لم يكن، كما ذكرنا، بهذه الأريحيّة، وسعة الصدر مع شركائه في الدين، والذي وصفهم باللاشركاء أصلاً، فيقرر "أنّ اسم مسيحيّ يمكن أنْ يشتمل على أديان مختلفة، فالبابويين واللوثريين، وإنْ كانوا جميعاً مسيحين من حيث لإنّهم يقرون بالإيمان بالمسيح، إلاّ أنّهم ليسوا على نفس الدين، لأنّ اللوثريين لايقرون إلاّ بالكتاب المقدس قاعدة، وأساساً لدينهم، بينما البابويون يقرون، إلى جانب اقرارهم بالكتاب المقدس، بنقول وقرارات أصدرتها البابوات"[3]، وقد وصفهم بالمهرطقين لتلك الأسباب.

وإنْ كنا نعوّل على خطاب العقل في القرن السّابع عشر والثامن عشر، فبداية لوك كانتْ تأسيسة رائعة لانتصار المعقول وتغييب اللامعقول، إلاّ انّه أعاد لذاكرتنا اتهامات الهرطقة المنطلقة من الكنيسة؛ بتوجيهه التُّهم تجاه المخالف في الدين نفسه! وتلك ويلة من ويلات التناقض في المشروع اللّوكيّ، وفي روحيّة وفكر لوك نفسه.

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج3، ص 59.
(2) جون لوك، رسالة في التسامح، ص 120.
(3) المصدر نفسه، ص 124.

- تأسيسات مونتسكيو (1689-1755م):

الليبراليّة، وفصل السّلطات، ومأسسة الحقوق:

وهو شارل لوي دي سكوندا، المعروف بمونتسكيو، وهو اسم لحصن ورثه عن أحد أعمامه في شرقي جنوب فرنسا. ولد في 1689م قرب مدينة بوردو، وعاش نهاية حكم لويس الرابع عشر، وهي فترة امتازت بالتزمت والاضطهاد الدينيّ، والتحولات والانتكاسات السّياسيّة، وقد تلقى تعليماً عَلمانيّاً، من مؤسسة قريبة من باريس، وتابع دراسته القانونيّة في جامعة برودو.[1]

كان من أهم أعماله: الرسائل الفارسيّة، وروح الشّرائع، وتأملات في تاريخ الرومان، استطاع من خلالها الهدم والتأسيس: الهدم للتصورات الباليّة للحكم، وأدواته، ومكانة الدين فيه. ومن ثم أسس لمعايير ومساطر سياسيّة وإنسانويّة جديدة مستفيداً، في ذلك، من نقده لماسبق.

قضى مونتسكيو جل حياته في مناهضة الاستبداد والدكتاتوريات السّياسيّة مع نقد لاذع للتعصب الدينيّ، ورجالاته وفكره، فكان بحق رجلاً تنويريّاً، إلى أنْ وافته المنية في عمر يقارب السّادسة والستين في عام 1755م.

يقف مونتسكيو موقفاً لامباليّاً، وريبيّاً شكّاكاً من المسالة الدينيّة المسيحيّة، في "الرسائل الفارسيّة"، فيتعرض، لذلك، ويسخر على لسان رجل فارسيّ في رسائله من الافكار الجوهريّة في المسيحيّة من قبيل: الثالوث، وتحول القربان، وكان نقده الذي صبّه على الكنيسة والتصورات الدينيّة بغاية بلوغ نوع من المنفعة لصالح الدولة، فقبول التعدديّة والحث على التسامح والتعايش مع المختلف الدينيّ، كلها أعمال ذات فائدة على النظام والشعب. وكذلك دافع مونتسكيو عن البروتستانت وأدان الاضطهاد الذي لحقهم، لكنه لم يكن بالموقع الصريح جداً والواضح فيه.[2]

---

(1) ينظر: عبد الله العروي، (مقدمة) كتاب: مونتسكيو، تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهضة والانحطاط، نقله إلى العربية: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 2011، ص 5-6.

(2) ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة: هنرييت عبودي، مراجعة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006، ص 52.

ويكشف مونتسكيو في كتاب "روح الشّرائع" باحثاً في ثنايا طبيعة الدين المسيحيّ، أنّه يجب أنْ يكون أبعد الأديان عن الاستبداد، وذلك لأنّ الانجيل يبلغ بالحلم والايصاء به، وذلك مايعادي الاستبداد حسبه، لكنه ينبش التاريخ أكثر فيقرر أنّ الكاثوليكيّة هي الأقرب للنظام الملكيّ، بينما البروتستانتيّة أقرب للجمهوريّ،[1] لكن الضابط لكل التصنيفات السّابقة هو الدولة، يقول مونتسكيو: "إذا مانشأ دين وقام في دولة اتبع، عادة، خطة الحكومة التي استقر بها، وذلك لأنّه لايكون لدى من يتلقونه أو الذين على تلقيه مبادئ ضابطة غير مبادئ الدولة التي ولد فيها"[2].

وفيما سبق يؤسس مونتسكيو لعلاقة الدين بالدولة، تأسيساً جديداً يخالف الاضطهاد الموجه والمساند، الموجه من قبل الكنيسة، والمساند من قبل الدولة كما حصل مع محاكم التفتيش.

كما أنّ من المهم جداً هنا أن نلفت العناية إلى تطرق مونتسكيو لنوع آخر من الإرهاب، كان يضمن كملحق أو كشأن داخليّ للممارسات الكنسيّة أو السّياسيّة، وهو موضوع العقاب، وعدم انصافه لمرتكب من يستحقه، وذلك مافصّله في كتابه "روح الشّرائع" أيضاً، ويقول في جزء من ذلك: "يجب اجتناب قوانين العقوبات في موضوع الدين، أجل، إنّ هذه القوانين تطبع الخوف، ولكن بما أنّ للدين أيضاً قوانين عقوباته التي توحي بالخوف، فإنّ كلا الخوفين يمحو الآخر، فتصبح النفوس قاسية بين هذين الخوفين"[3]. بل زاد ذلك بنقده لمحاكم التفتيش، إذ يقول: "إنّ محكمة التفتيش المؤلفة من رهبان نصارى وفق فكرة منبر التوبة مخالفة لكل ضابطة صالحة، وقد لاقت شغباً عاماً في كل مكان، وكانتْ تخضع للمتناقضات، لو لم يجد هؤلاء، الذي كانوا يريدون من إقامتها، فوائد من هذه المتناقضات نفسها، ولاتطاق هذه المحكمة في جميع الحكومات، ولايمكن أنْ تصنع في الملكيّة غير وشاة خائنين، ولايمكن أنْ تكوّن في

---

(1) ينظر: مونتسكيو، روح الشّرائع، ج2، ترجمة: عادل زعيتر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010، ص 178-180.

(2) المصدر نفسه، ص 181.

(3) المصدر نفسه، ص 216-217.

الجمهوريات غير أُناس فاقدي الأمانة، وهي تكون مخربة في الدولة المستبدة كهذه الدولة"[1]، وهذا الجزء يرفق بنوع من النظرة العامة للعقوبة وطريقة وضع القانون الخاص بها، فلا أحد مثل مونتسكيو قد شن "حرباً شعواء على قسوة الاشتراع والمرافعات الجنائيّة، فحمل على شدة العقوبات وأثبت أنّ هذه الشّدة تغدو غير مُرهبة في آخر الأمر، وأكثر العقوبات تأثيراً، عنده، ماناسب الجرائم"[2]. فالرهبة من القانون تكمن في إمكان الردع عن المعاودة، بينما أصبحتْ بعض سلوكيات العقاب تنمي الاجرام، أو أنّها تجعل من المُدان، إنْ كان مظلوماً، رمزاً بالضد من سلوكيات القائم بالمعاقبة. وربط مونتسكيو بين الخير السّياسيّ والأخلاقيّ في ضرورة لازمة من أجل صيانة عمل التشريع للقوانين؛ وذلك لأجل اعطاء قيمة للتعقل البشريّ وعدم الاسراف أو الإقتار في موضوع الحق الذي هو التجسد الحقيقيّ لقيام العقل في الممارسات الحياتيّة.

كانتْ لحظات القرن الثامن عشر، التي التصقت باسم التنوير، لعملها على إنارة العقل وشحذه وتفعيله، الضربة القاصمة للتصورات التقليديّة، القادمة من القرون الماضية، وإذا تكلمنا عن التنوير الفرنسيّ برمته فإنّنا سنجد العمل على مستويي السّياسة والدين قد فعل فعلته، "ومن الواضح أنْ الهجمات على الكنيسة الكاثوليكيّة، وعلى دين الوحي، وفي حالات معينة، على الدين في أيّ صورة كانتْ تتم باسم العقل، ولكن ممارسة العقل تعني لفلاسفة التنوير الفرنسيّ أكثر بكثير من مجرد النقد الهادم في المجال الدينيّ، فقد كان النقد الهادم هو الجانب السّلبيّ من التنوير، إذا جاز التعبير. أما المظهر الإيجابيّ فيكمن في محاولة فهم العالم، ولاسيّما الإنسان ذاته في حياته النفسيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة"[3]، وذلك مانطبق على مونتسكيو وزملائه في المهمة التنويريّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 238.

(2) عادل زعيتر، تقديم كتاب: مونتسكيو، روح الشّرائع، ج1، ص ي.

(3) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ترجمة: حبيب الشّاروني ومحمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: امام عبد الفتاح امام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص 21.

لما سبق نجد مونتسكيو قد أخذ على عاتقه دراسة المجتمع والنظام السّياسيّ وعلاقته بالدين بشكل مقارن، ولاسيّما في كتابه "روح الشّرائع"، وكانتْ من المخرجات التي أدت لها دراسته تلك، نتيجة مهمة جداً وجوهريّة هي صلب الفهم التنويريّ وشغله الشّاغل: الحرية. فقد كان مونتسكيو متحمساً جداً لها، فشرع بدراسة الحرية السّياسيّة ومقتَ الطغيان عبر ميله للنظام الليبراليّ،[1] ذلك الميل الذي كلله بتوضيح شروط التحقيق والصيانة له، وكل ذلك أعزاه إلى فصل السّلطات لكي لايتأسس الطغيان؛ وذلك لايتحقق ذلك إلاّ بمراقبة كل من السّلطات التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة إحداها للأُخرى بما يمثل كبحاً لأيّ مروق منها، وهذه الفكرة لها مدعاهّا إذا لاحظنا بدقة ماجرى في العصور الوسطى وفي السّنوات القريبة التي تلتها، من استبداد دينيّ وسياسيّ أخذ يفتك بالإنسان، وكل مايحقق كينونته أو يعطيه معناها.

هنا تتضح المعاني الأُولى لمهمة التنوير: إنّه النقد المؤسّس، وأقصد به النقد لميكانزمات الأُصوليات والتحجريات التي وسمتْ وجه التعامل البشريّ، واستبدالها بقوالب، وسكك سير، تؤمن بالتقدم البشريّ، والتفاؤل، إزاء امكان استعادة الحرية، والوجود، وإتاحة المعرفة، والقول، والفعل البشريّ. وهذا كله يمثل رد صفعة للإرهاب الذي جثم على صدر العقل والفكر لسنين طوال في العالم الغربيّ.

- فولتير (1694-1778م):

تأسيس ثوريّ من نقد الخرافة إلى قيمومة العقل

فرنسوا ماري اورويه هو الذي غيّر اسمه إلى فولتير، فيما بعد، وعرف به إلى اليوم. درس في كلية اليسوعيين في باريس، وذهب إلى انجلترا عام 1726م، وتعرف هناك على كتابات لوك ونيوتن، وتكوّن لديه إعجاباً كبيراً بالحرية المنظمة في الحياة الانجليزية. وعاش تنقلات كثيرة بين فرنسا وانجلترا والمانيا. أنجز فولتير نصوصاً مهمة منها: "رسائل فلسفيّة"، و"فلسفة نيوتن"، و"مقال في الميتافيزيقا"،

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 36.

و"رسالة في التسامح"، و"القاموس الفلسفيّ"، و"الفيلسوف الجاهل"، وكان قد كتب مسرحية بعنوان: "ايرينا"، وذهب لباريس لمشاهدتها وأُحتفي به هناك، لكنه توفي بعد العرض بوقت ليس طويل.[1]

تمتع فولتير بفضيلتين فلسفيتين هما: أولاً: امتلاكه ذهناً يتطلع إل كل شيء، ولايعرف الكلل والملل، جذبته جميع البحوث والافكار الإنسانيّة، ومختلف الفرضيات. وتعلم بفضل ذلك شيئاً من كل شيء، في معارف عصره، مما أتاح له سعة الاطلاع والفضول الفلسفيّ. وثانياً: أنّه صرف جل الاهتمام والجهد في تكوين فكره ومواقفه بذهن مطلق الحرية والتجرد، إذ كان بعيداً عن الأفكار المسبقة دينيّاً أو عموم التقليد، فكان يمقت جميع الأوثان، التي نصبت بوصفها مسبقات وأطراً فكريّة صارمة. وآمن بأنّ الشيء الوحيد الذي يجب أنْ يصب الإنسان اهتمامه فيه هو: المعقول الثابت بالحجة والبرهان.[2]

وكان فولتير قد "رأى وأُعجب، على نحو مباشر، بنتائج التسامح الدينيّ في انجلترا، تلك النتائج التي بادر الفيلسوف بدوره إلى تقديمها بحماسة، جنباً إلى جنب مع شروح وتفسيرات بيكون ولوك ونيوتن، إلى القارة الأوربية نبراساً. متنكباً أسلحة العلم، والعقل، والحقائق التجريبيّة، رأى التنوير نفسه منخرطاً في صراع نبيل ضد أصفاد ظلام عقيدة الكنيسة الدوغمائيّة الجامدة، وأوهام الخرافات الشّعبيّة في القرون الوسطى،... بات واضحاً أنّ السّلطة الثقافيّة للدين معادية أساساً للحرية الشّخصيّة والتأمل واكتشاف الفكرين الطليقين"[3].

أفرزتْ سياحة فولتير في انجلترا، كما سبق ونوهنا، إلى صناعة عقل ورؤية جديدة، فكان قد تجرد عن تصوراته السّابقة وأحكامه، التي لاترتكن إلى الواقع، وحاول أنْ يسجل تصوراته عن انجلترا، بمافيها الوضع السّياسيّ، والدينيّ،

(1) ينظر: فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص 42-43.

(2) ينظر: اندريه كريسون، فولتير: حياته واثاره وفلسفته، ترجمة: صباح محي الدين، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط2، 1984، ص 43.

(3) ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ص 372.

والفكريّ، في نص فكان كتاب: "رسائل فلسفيّة" والذي كان اسمه بداية: "رسائل انجليزيّة"، وحينما عاد لفرنسا وأكمل صفحاته وتدبيجه، وأوجس خيفة من نشره، "فالكتاب قنبلة موقوتة وقد يسبب له متاعب لاحصر لها مع لويس الخامس عشر، ورجال الدين؛ ولذلك طلب من ناشره التريّث قليلاً، فلا يوزع الكتاب إلاّ بـأمر منه، وبعد أنْ انتظر الناشر طويلاً ونفد صبره قام بتوزيع النسخ على المكتبات من دون إبلاغه. وكانتْ الفضيحة. فقد اجتمع الأصوليون، الذي يهيمنون على برلمان باريس، وأمروا بإحراق الكتاب فوراً، وصدر مرسوماً بالقبض على فولتير حيثما وجد، فهرب واختفى في مكان خارج الأرض الفرنسيّة"[1]. وكان لكتابه هذا الأثر الأكبر في بداية المشوار الفلسفيّ والعمليّ للتنوير، فقد ارتسمتْ خطوطه العريضة في الحرب على الأصوليين المسيحيين، فكانتْ الفلسفة عنده تمثل عملاً من أجل الحقيقة، وذلك يستدعي أنْ يفضح كل الخرافات والأساطير التي كانتْ تبثها السّلطة الدينيّة المهيمنة بمساندة السّياسة، فدخل في حال منافسة ومجارية مع هذه المؤسسة المقدسة فبدأت الحرب الطاحنة للتنوير.[2] واستمرتْ فيما بعد فولتير.

لم يثق فولتير في المثاليّة المفرطة والحالمة، كما مع روسو مثلاً، وتصور أنّ النظام السّياسيّ الأصلح هو مايتعلق بملكيّة مستنيرة بالفلسفة، وذلك مايمكن تحقيقه في ظل "الملكيّة الفرنسيّة [إذ] يمكن ضمان أحوال أفضل من الحرية، والتسامح، ومستويات أفضل من النظام القضائيّ، بشرط أن تنكسر شوكة الكنيسة، ويحل التنوير الفلسفيّ محل الدوغما المسيحيّة والخرافة"[3]. وهنا يكمن تأسيسه الثوريّ، بالرغم من عدم اهتمامه أو اكتراثه بالعوام، الذي كان يسميهم الرعاع، والذين سيقومون بالثورة فيما بعد.

يصر فولتير بالطّرق على المسيرة التطرفيّة للدين، وكيف أنّها تقف عائقاً أمام التسامح وتقبل المختلف، وفي الوقت نفسه يقدم طريقاً بديلاً يتمثل في الإنارة،

---

(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2007، ص 230.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 233.

(3) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط، ص 48.

التي تسترشد بالعقل، الذي يصفه فولتير بقوله: "إنَّ هذا العقل وديع، إنسانيّ، يحث على الحلم، يخنق الفتنة في المهد، يشدّ من أزر الفضيلة، يحبب الانصياع للقوانين فيعزّزها أكثر مما تفعله القوة. ثم ألا يتعيّن علينا أنْ نأخذ في اعتبارنا كم بات التعصب والاندفاع موضع سخريّة لدى شرفاء الناس؟ إنَّ هذه السّخريّة تقف حاجزاً منيعاً في وجه الشّطط وضروب الشّذوذ، التي لامناص من أنْ يقع فيها كل متشيّع لشيعة"[1]، وهنا يعرض فولتير لموضوع التعصب المذهبيّ، لا الدينيّ فقط، ويشبِّه المتقاتلين فيه بالحيوانات المفترسة بل أسوء من ذلك بقوله: "الحق في التعصب حق عبثيّ وهمجيّ، إذاً؛ إنَّه حق النمور، وإنْ فاق بشاعة: فالنمور لاتمزق بأنيابها إلاّ لتأكل، أما نحن فقد أفنينا بعضنا بعضاً من أجل مقاطع وردت في هذا النص أو ذاك"[2]، وياله من نقد يلخص تفاصيل الإرهاب، والقتل، والدمار، التي لحقت البشريّة باسم دين، أو مذهب، أو اعتقاد يؤوِّل نصّاً لأجل إقالة الآخر وإلغاء وجوده!

ويستعير فولتير قصة المسيح ليضرب مثلاً بالضد من التعصب ويقرر أنَّ ماجرى له لم يكن من أجل أنْ نسّن التعصب قانوناً للتعامل بين البشر، وإنَّما التسامح هو النتيجة التي يجب أنْ تتحول لقانون علاقاتيّ، فيقول: "إنِّي لأطرح الآن السّؤال: هل من مستتبعات القانون الإلهيّ التعصب، أم العكس، التسامح؟ فإنْ شئتم أنْ تتشبهوا بالمسيح فكونوا شهداء لا جلادين"[3]، وهذه دعوة منه لجعل دور التسامح والتقبل للآخر مبدءً للتعامل البشريّ، ذلك لأنَّ التعصب لنْ يجدي نفعاً في حال يتطلب التعايش وديمومة الحياة، بل تفاؤلاً ينظر للقادم بوصفه الأفضل دوماً.

وهكذا نجد فولتير قد فَهِمَ "أنَّ العقل ينبغي أنْ يكون سيد المواقف، وليس التكرار والنقل، فلا شيء ينبغي أنْ يفلتْ من تفحصه النقديّ، ولاشيء ينبغي أنْ يُقبل قبل أنْ يوزن بميزان العقل. وهذا الكلام ينطبق على أقوال الأولين والتعاليم

---

(1) فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة: هنريت عبودي، دار بترا، سوريا، ط1، 2009، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 48.

(3) المصدر نفسه، ص 129.

الدينيّة مثلما ينطبق على المواضيع الدنيوية وأيّ شيء كان"[1]؛ وبذلك فقد أسّس فولتير حقاً لأساسٍ متين في التنوير وضديّة الظلاميّة الإرهابيّة والإقصائيّة، التي رسّخت باسم الدين، وسلطويّة الاستبداد السّياسيّ.

- جان جاك روسو (1712-1778م):

تجاذبات السّياسيّ والدينيّ فيما هو طبيعيّ

ولد في جنيف، وهو من عائلة ذات جذور فرنسية، كان أبوه ساعاتيّاً، ماتتْ أمه يوم ولادته. عاش حياةً مدقعة وغير متزنة من طفولته إلى شيخوخته، تركه والده حينما نفي بيد خاله وخاله أودعه لدى قسيس للتربية، بعدها عاد لجنيف ليسكن مع خاله، لم ينجح في دراسة الهندسة أو كتابة ما رغب به، ترك جنيف في السادسة عشرة من عمره، واعتنق الكاثوليكيّة، ارتكب أكثر من حالة سرقة وصِفَتْ بالصغيرة، إلتقى بالسيدة دي وارن التي اعتبرته مثل ابنها، وقدمتْ له نصائح كثيرة وانتشلته، قليلاً، من واقعه. تعرف على الموسيقى والتطبيب بالأعشاب. في عام 1741رفضتْ الأكاديميّة في باريس قبول منجزه في التدوين الموسيقي. وحين نزوله في فندق وضيع في باريس تعرف على خادمة هناك اسمها تيريز لوفاسور، وأصبحتْ، في مابعد، ملازمة له حتى مماته. أنجب منها خمسة أطفال، لم يذكرهم إلاّ في كتابه: "الاعترافات"، وتبين أنّهم، كلهم، قد وضعوا في دار للأطفال اللقطاء، إذ لم يرهم روسو، ولم يكن يتحمل مسؤولية أحد، وإنْ كان والداً له، ويقول: إنّ ضميره أنّبه على ذلك. في عام 1749 أعلنتْ أكاديميّة ديجون مسابقة في موضوع: هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى فساد الأخلاق أم إلى إصلاحها؟ استشار ديدرو، الذي كان مقرباً لنفسه، وأيّده، فكتب مقالة فيها، وفاز بالجائزة بعد أنْ أثبت أنّ الفنون والعلوم قد أفسدتْ الأخلاق، لأنّها أبعدته عن فطرته الأُولى. وفي عام 1754 كتب كتابه: "أصل التفاوت بين الناس" استجابة لمسابقة أُخرى من أكاديميّة ديجون. ترك فيما بعد كاثولوكيته، ورجع كمواطن جينفي. وصدر له هناك كتاب: "العقد الاجتماعيّ"،

---

(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 20.

بعد مجموعة من الكتابات في المسرح وغيره. وصدر له كتاب: "إميل" أو في التربية في عام 1762، وصودرتْ كتبه، وأُحرق الأخير علناً، فهرب روسو من الملاحقة على كتبه فاستقر، بعد طول تنقلات، في مقاطعة نوشتال التي كانتْ تابعة لبروسيا، واعتنق الأرمنيّة! وفيما بعد عام 1764 بدأ بوضع كتاب: "اعترافات جان جاك روسو"، والذي ضمّنه سيرة حياته وأحاسيسه ومواقفه، والذي لم ينشر إلاّ بعد وفاته. بعد ذلك ولكثرة الملاحقات والتهديدات عاد لفرنسا في عام 1767، وتنّكر بأسماء مختلفة. واستقر أخيراً في قصر أرمنونفيل برعاية من الماركيز دي جيراردان، وهناك مات روسو بالسكتة الدماغيّة.[1]

يتبين أنّ روسو لم يكن سهل المراس، بل معقد السّلوك والمواقف، وحتى على مستوى العلاقات المقربة لم يكن ينشيء واحدة إلاّ وخرّبها بنفسها أو بغيرها، مع أصدقائه وحتى علاقته بزوجته، فيما بعد، بل وأولاده! ولعل ذلك الإرباك في العلاقات الاجتماعية كان بسبب فرط احساسه، فنجده يتكلم مثلاً عن اصدقائه في كتاب الاعترافات: سارداً عن الغدر وخيانة الثقة التي منحها لهم، وحتى اصدقاءه الأصليين لم يتبق منهم احد إلاّ وانقلب عليه، بما فيهم ديدرو، الذي يظهره وكأنّه منافق أو من يريد السوء به.[2] هذا الأنموذج غير المستقر، والحسّاس، والذي بسهولة مايضطرب، كل هذا الواقع، تحول إِلى معيارٍ نظريّ وعدَّ كتابه العقد الاجتماعيّ انجيلاً للثورة الفرنسيّة.

- روسو والتنوير:

كان روسو ناقداً للكثير من آراء فلاسفة التنوير، وإنْ شاطرهم في جزءٍ صغيرٍ منها.

وقد تابع روسو نقده ذلك وفعله السّلبيّ من فلسفة التنوير في كثير من الجنبات منها: أنّه خالف ما مارسه فلاسفة التنوير من اهتمام ورعاية بالعقل

---

(1) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص 328-331.

(2) ينظر: جان جاك روسو، الاعترافات، ترجمة حلمي مراد، دار البشير للطباعة والنشر، دمشق وبيروت، ب.ت، ص 338.

وحده، فقد قدم رعاية مقابلة للمشاعر وتهذيبها. وإذا كان فلاسفة التنوير قد امتدحوا الفرد واستقلاليته وذاتيته نجد روسو قد ركّز على المجتمع والإرادة العامة والهَم الجمعيّ، وفي مقابل تركيز التنوير على التقدم نجد روسو قد فكّر وكتب بإتجاه العودة إلى الطبيعة، وفي الضد مما اعتقد التنويريون من أنّ الشر يتعلق بالجهالة وعدم التسامح ينّظر روسو إلى أنّ أصل الشّر كامن في الحضارة وامتيازاتها وماجلبته من تمييز.[1]

علاوة على الكثير من الاختلافات الشّخصيّة التي انعكستْ على الفكر، والتي أطّرها في بعض الأحيان على أنها تضر بلده وتحوك حوله المؤامرة، كما في بعض مانشر من مقالات الموسوعة حول الفن والمسرح في جنيف.

- روسو من الحق الطبيعيّ إلى الدين الطبيعيّ:

تُعدّ ارآء روسو في العقد الاجتماعيّ أهم ماخلّفه وما يفيدنا هنا، في مناسبة الكتاب، ومن الجدير تناولها لأنها كانت مثالاً لضد الفكر التحجريّ، والإرهابيّ، والامتيازيّ، الذي رُسِّخ من نُظم سياسيّة كثيرة وأدلجات دينيّة أكثر، وكانتْ أبرز مقولة لروسو هي ما جاء في افتتاح كتابه: "العقد الاجتماعيّ": "يولد الإنسان حراً، ويوجد مقيّداً في كل مكان، وهو يظن أنّهُ سيد الآخرين، وهو يظّل عبداً أكثر منهم"[2]، وهي بداية للتفكير في الوضع الذي قاد إلى تدهور المساواة في الوضع الطبيعيّ، وبمجتمعه الناشئ. ويحاول روسو أنْ يفحص تاريخيّة هذا التفاوت فيجد "أنّ أولى خطواته كانتْ يوم أُنشئ القانون وقام حق الملكيّة، وأنّ الخطوة الثانية يوم أُنشأتْ الحاكميّة، والثالثة والأخيرة ايّام استبدلتْ بالسّلطة الشرعيّة السّلطة الإستبداديّة، بحيث أنّ حال الغنى والفقر أُجيزتْ في الدور الأول، وحال القوي والضعيف أُجيزتْ في الدور الثاني، وحال السيد والعبد أُجيزتْ في الدور

(1) ينظر: غنار سكربيك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ص 237.

(2) جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السّياسيّة، نقله إلى العربيّة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانيّة، مؤسسة الابحاث العربيّة، بيروت، ط2، 1995، ص 29.

الثالث،... والحد من الذي تنتهي إليه جميع الأدوار الأُخرى، وذلك بأنْ تقع انقلابات جديدة تقوّض الحكومة تمام التقويض، أو تقربها من النظام الشرعي"[1].

وإذا تصور البعض أنَّ الإحالة على السّيد المطلق المستبد هو الخلاص، فإنَّ روسو قد انتقد الخضوع للحكم المطلق والملك الواحد ذي السيادة، ورفض النظريات التي تقول بأنّه الحل الأمثل، وهو التفسير الأعقل، لكونه الضامن لحياة وحرية الآخرين، بعبوديتهم لسلطته، ويقول: "إنَّ الحرية إذا كانتْ أشرف خصائص الإنسان، فإنَّه لَعُدَّ تشويهاً للطبيعة وانحطاطاً إلى مستوى البهائم عبيد الغريزة، وإهانة لباري وجوده، أنْ يتنازل هذا الإنسان، دون تحفظ، عن أثمن نعم ربه لكي يطيع سيّداً ضارباً أحمق"[2]. وللخلاص من هذه التحديدات للحرية والإساءة للمساواة، يحاول روسو أنْ يخرج بتنظير مخلص للإنسان، وهو العقد الاجتماعيّ الحافظ للحرية والمساواة.

ويبدو أثر روسو في ميدان نقض السلطات الدينية واضحاً لما أثاره من صدى مروع للتنفير منها، فكان لأسلوبه أنْ نال إعجاب القراء وسحر لبهم، وجعلهم تابعين لمايكتب، حتى خافه الأكليروس أكثر من فولتير السّاخر منهم. وبقدر ذلك الاهتمام بإنسانيات روسو إلاّ أنّه في مضمون كتاباته لم يكن ينظّر للتسامح المطلق، بل إنَّه فرض في بعض الحالات الإلزام بالمعتقدات، التي تضعها الدولة كاطار عام للمجتمع. لكن مايحسب له أنّه دعا إلى دين طبيعيّ يعد نقضاً ونقداً للمارسات الكنسيّة والمؤسسات الضابطة والمقيدة لحرية الإنسان، ومن مسوغاته الحالة الطبيعيّة البشريّة والغريزة قبل أنْ ينالها أيّ فساد اجتماعيّ، وقد ضمّن كتابه "اميل" بعض الرؤى عن الاعتقاد الدينيّ الجديد الذي جاء به، فأُحرق الكتاب علناً في باريس.[3] وهذا مايبرر هروبه وتنقلاته التي أشرنا لها في سيرته آنفاً.

---

(1) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 103.

(3) ينظر: توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص 184-185.

- دينيس ديدرو (1713-1784م):

نقض الأكليروس وتأسيس الأخلاق العَلمانيّة:

ولد ديدرو في لانغر وتوفي في باريس، وفي يوم مولده كان مونتسكيو في عامه الرابع والعشرين، وفولتير في التاسع من عمره، بينما روسو بعمر سنة واحدة. درس في معهد اليسوعيين في لانغر، وبعدها تابع دراسته في باريس، وتخرج استاذاً للفنون من جامعة باريس، وعمل أعمالاً مختلفة كالتأديب، وإدارة الماليّة، بعد ذلك وفي عام 1742م ارتبط بعلاقة صداقة مع روسو، وانتج بعدها بعض الترجمات، ومن ثم صدرت له مؤلفات مهمة منها: "الخواطر الفلسفية"، وهو الكتاب الذي أُدين فور صدوره من قبل محكمة باريس العليا. وكتاب "نزهة الشّكّيّ"، ورواية "المجوهرات المفشيّة للسر"، وفي تشرين الأول من عام 1746م كلف هو ودالمبير برئاسة تحرير الموسوعة، وحين وضع كتابه "رسالة حول العميان برسم الذين يبصرون" في 1749م، اُعتقل ديدرو وحُبس في برج فنسين، لمدة شهرين وعشرة أيام، وبعدها تفرغ لاصدار المجلد الاول من الموسوعة، لكن وبصدور هذا المجلد والثاني منها، صدر أمر ملكيّ بإلغاء مشروع الموسوعة، وإنْ كان قد أُبطل، هذا القرار، بسبب تدخل بعض الوزراء والمقربين، فأُسعف ذلك المشروع التنويريّ الضخم. صدرت له "رسالة حول الصم والبكم" في عام 1751م، وفي عام 1753م صدر كتاب ديدرو: "خواطر في تأويل الطبيعة"، وكتب في مختلف الفنون والآداب، كالشعر والرواية والمسرح، ومع عام 1776 بدأ انتاج ديدرو يضعف وصحته توهن، إلى أنْ وافاه الأجل بعد سنوات في منزله.[1]

- أفكار ديدرو: مخططات التنوير

عمل الاضطهاد الذي لاقاه ديدرو على جعله حذراً، وأكثر حيطة في اظهار الكثير من آرائه ونصوصه، وما كان هذا الاضطهاد والإرهاب ليناله إلاّ لما قد سبق واعلنه في رفضه الخضوع لسلطة الكتب المقدسة أو آباء الكنيسة ورجال الدين،

(1) ينظر، جورج طرابيشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص 295-296.

فالمؤسسة الدينيّة ليستْ معصومة عن الخطأ، وإذا كان هنالك من دين، فليكن الدين الطبيعيّ. وكان ديدرو يعترض على الملحدين ورجال الدين سويّاً.[1] على الرغم من أنّ هذا الاعتراض سيوقعه في التناقض فيما بعد في دعمه لوجود العالم منذ الأزل، ونفي موضوعة الخلق، أو الاعتقاد بأيّ متعالٍ ميتافيزيقيّ، فهو أمر لايخرج عن وصف الإلحاد وإنْ كان محسناً فهو مقارب له.

ونجد أنّه قد ساند فكرة الوجود والنشوء الماديّ من الأزل، فالمادة والحركة، التي تبعتها، موجودة منذ الأزل لديه، برغم كونه من المؤلهين، فيهاجم رب التوراة والوحي والمعجزات، وكل الطبقة الدينيّة الكنسيّة، فالإيمان بهذا عبارة عن عصابة تعمي أعين من يحملها.[2] ونرى أنّ ديدرو "يؤكد منذ البداية الوحدة الماديّة للكون، وبطلان أيّ شرح لاهوتيّ: فهو يقول: إنّ "الله كائن ليستْ لدي أيّة فكرة عنه، لا بل إنّه كائن لايمكن قبوله،... فهو يفرض حساسيّة المادة عامة، سواء كانتْ معدنيّة، أو نباتيّة، أو حيوانيّة، أو إنسانيّة، أي ينتقل من المادة الميتة إلى المادة الحيّة، ومن ثم فإنّه يرى كائنات الطبيعة تتشكل، ولايرى بينها فرقاً إلاّ في درجة التعقيد المتزايد لعضويتها"[3].

كما أنّه أقر فكرة العقد الاجتماعيّ، ونزوع الإنسان نحو التنظيم الاجتماعيّ وانشاء سلطة منبثقة عن هذا التعاهد بين الأفراد من أجل نظام سياسيّ تظهر فيه تقييدات قليلة على حرية الأفراد، وكثيرة على حرية الحاكم.[4]

وكان لنظريته في الحق الطبيعيّ- الإنسانيّ، والحالة السّابقة على التنظيم السّياسيّ، مكملاً في الرؤية الدينيّة والأخلاقيّة، فهو بعد أنْ يعمل على تأسيس رؤية كونيّة في حق الإنسان بما هو إنسانيّ، يعمد إلى تبيان أنّ الهويات الدينيّة إنّما كانتْ عبارة عن تعليات لهذا الكونيّ في خصوصيات متقاتلة ومنطلقة من زيوف عدة.

---

(1) ينظر: شارلي غيو، ديدرو، تعريب: محمود سيد رصاص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص 49.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

(3) المرجع نفسه، ص 62-63.

(4) ينظر: ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ص 118.

فنجد ديدرو "يعزو إلى الدين وإلى المعتقدات الباطلة، وإلى الأخلاق المشتقة منها، دوراً خاصاً في تكوين الرأي العام المعاكس لحقوق الإنسان الطبيعيّة والمناهض لها. فالديانات السّائدة على الأرض هي، في رأيه، نسيج من ادعاءات كاذبة ومزاعم غريبة. ويسعى رجال الأكليروس جاهدين إلى الابقاء على الجهل بالترويج لمعتقداتهم اللامعقولة، وهم مدركون أنّ الإيمان يضمن لهم امتيازاتهم، وأنّ العقل هو خصم الإيمان وعدوه"[1] وبعدها يربط التحالف مع الدين بفائدة الطغاة، فهم يعملون على تسميم عقول الناس من أجل اخضاعهم وتحويلهم عن حريتهم إلى عبوديتهم. وفي معرض كلامه عن الأخلاق وبعد ان يبين الموقف النقضيّ من الدين والتحالف السّياسيّ معه، يخرج بنتيجة واضحة في رفض ماينتج عن ذلك التشابك الطغيانيّ الظلاميّ، وكانتْ الأخلاق الموضوع المركزيّ في ذلك.

يعارض ديدرو مناقشة الأخلاق من وجهة بوازع دينيّ، فيرى أنّه لاحاجة إلى قسيس أو آلهة ترعى الخلق وتنظمه. وهو يعلم التأثيرات الضارة لكل أخلاقيّة نسكيّة وكيف أنّ الضلال والظلم الإجراميّ يكون على أشدّه من المؤسسات الرهبانيّة، وكان موقف ديدرو المناهضة للأكليروس له من الأسباب مايسوّغه ومنها شعوره الأخلاقيّ وليس فقط رفضه للمطلق ماوراء الطبيعيّ، وقد أعلن في نهاية عمره أنّه يكره الدين السّياسيّ لأنّه يستطيع دوماً أنْ يفسد الفلسفة والدين معاً.[2]

ويرى أنّ كل مجتمع يخضع الضمائر نحو سلوك أو أخلاقيّة معينة هو مجتمع مشؤوم، وليس المقصود المجتمع الدينيّ فحسب، فيجب الدفاع عن اللامتلائمين فيه، حتى لو تعرضنا للاعتقال. وكان يعتقد أنّ الرجل الخيّر، في مجتمع ما، هو من يقوم بتقويم إعوجاجه، وليس من يقوّض أركانه، فعمل حسن يبقى، أفضل، دوماً، من كتابة أسطر مهيبة ومخربة.[3]

وكان لآرائه في الأخلاق والموقف من الدين أنْ أثارتْ حفيظة رجال الدين أكثر، فأتهم بتدمير الدين والأخلاق وتأسيسه لحياة إباحيّة وماديّة، ومتحللة من أي

(1) المرجع نفسه، ص 121.
(2) ينظر: شارلي غيو، ديدرو، ص 73.
(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 75.

ضابط، بينما هو لم يكن يعتقد بهذه الآراء فلاوجود لمجتمع دون قواعد وضـــوابط أخلاقية، ولكن دعوته لأخلاق مغايرة للراسخ الدينيّ هـــي ماجعلتـــه مُســـتنكَراً ومُتهمَاً. وكان لحربه ضد الأخلاقيات التعصبيّة المسيحيّة أنْ قاطع أخاه الكاهن لِما رآه من عنف خطابيّ وسلوكيّ منه، ولِما كان يدلي به من كلمات أمام الجمـــاهير في تبرير ذبح البروتستانت في فرنسا؛ ولذلك راح يؤســـس لأخـــلاق علمانيّـــة، ومتسامحة، ومستقيمة، تتسع لمختلف أجناس البشـــر وهويـــاتهم دون اســـتثناء، وبلاتمييز.[1]

ونتيجة لكل ماسبق، كان ديدرو قد لخص أفكاره بموقـــف تنـــويريّ ناقـــد ومتطرف في إمكان قبول الدينيّ ولو تغيّر، فاعتبره الخطأ الذي سيسقطه الـــزمن، وأنّه هو الذي كبّل الناس وصنع الأصفاد لهم، لكنه سينقرض حتماً، لأنّ الأديان، من وجهة نظره، لن تصمد أمام زخم الطبيعة وقوانينها، كما أنّ التقدم والإيمـــان بالعقل البشريّ هو المخلّص الأوحد لإقامة نظام اجتماعيّ أكثر مقبوليّة ومنطقاً[2]؛ لأنّنا إنْ تبينا الأخطاء ووقوعها، في التقادم الزمنيّ، سنتبين صمود الحقيقة وديمومة نورها، الذي هو العقل.

هكذا نجد أنفسنا أمام بناء ينتصب وسط كل الادعاءات المطلقـــة للحقيقـــة الدينيّة، ووسط كل هيمنات الاستبداد، فديدرو مثّل بحق إمكانية أنْ تخلق أنموذجاً مضاداً وترياقاً بوجه كل بقايا الميتافيزيقا الدينيّة والسّياسيّة.

تنويريّة كانط: تقعيدات في القانون الأخلاقيّ وكونيّة الدين

ولد إيمانويل كانط في كونيجسبرغ في بروسيا الشرقيّة، في أُســـرة شـــديدة التدين. ولم يتزوج البتة، درس في جامعتها وتوظف فيها، وبـــالرغم مـــن الجـــو الأكاديمي الذي لم يبارحه كانط، إلاّ أنّهُ عاش أيام الثورة الفرنسيّة واضـــطراباتها، وحكم نابليون، واحتلال الروس لبروسيا. وقد اطّلع على روسو وهيـــوم، وأثـــر

---

(1) ينظر: هاشم صالح، معارك التنويريين والأصوليين في أوروبـــا، دار السّـــاقي ورابطـــة العقلانيين العرب، بيروت- لندن، ط1، 2010، ص 194 و196.

(2) ينظر: ف. فولغين، فلسفة الأنوار، ص 126.

الأخير فيه في تخلصه من بعض دوغمائياته، وقرأ لروسو "إميل" وكان حينها قد انبهر بأسلوبه. كان ليبراليّاً في السّياسة والدين معاً. تعاطف مع الثورة الفرنسيّة وكان مؤمناً بالديمقراطيّة. وقد كانتْ أعماله المبكرة أكثر ميلاً للعلم من الفلسفة، فأصدر نظريته السديميّة، التي تفترض وجود غيمة سديميّة كانتْ الأصل في نشوء الكواكب والأجرام، كما تصور وجود عالم أكبر من مجرتنا، التي نحن فيها، وكانتْ أهم كتبه في هذا المجال: "التاريخ الطبيعيّ ونظرية السماء" في 1755م، ومن أهم كتبه الفلسفيّة: "نقد العقل المجرد" في 1781، و"ميتافيزيقا الأخلاق" في 1785، و"نقد العقل العملي" في 1786،[1] ويعد كتابه "مشروع للسلام الدائم"، الصادر في 1795، من أبرز الكتب، على صغر حجمها، لكانط في الفلسفة السّياسيّة، وقد عَدَّ البعض كتابه: "نقد ملكة الحكم"، الصادر في 1790، كتاباً سياسيّاً كذلك، وهذا ماذهبت له حنّه آرنت في قراءتها لكانط.

يمثل كانط الانعطافة الأبرز في التنوير ولعل نصه "ما الأنوار؟"، والذي جاء تعريفيّاً وشارحاً ومؤسساً للدلالة العقلانيّة والاستقلاليّة لمبدأ التنوير، أهم ما يفيدنا في دراستنا.

فالتنوير لديه يشير إلى: "خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه. والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنَّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أنْ تعرف! كن جريئاً في استعمال عقلك أنت ذلك هو شعار الأنوار"[2] ويعقب على أنَّ السبب في القصور هذا إنَّما يرجع إلى سببين هما: الكسل والجبن. فهنالك عدد كبير من الناس لايزالوا يفضلون البقاء في تلك الحالة طول حياتهم، على أنْ يتحرروا ويستنيروا.[3]

(1) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ص 272-274.

(2) ايمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، وماهي الأنوار؟، وما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص 85.

(3) ينظر: المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

وبجد كانط وفي سبيل التأسيس لأنواريّة إنسانيّة يدخل النقاش في بنية المؤسسة الدينيّة، ومايجب عليها أنْ تكون، فيرى أنّه لايحق لها الاحترام الدائم لشعار واحد وأبديّ، ولا أنْ تقسم أعضاءها حسب هذا الاحترام، فهي بذلك تمارس نوعاً من الوصاية وتمنع أيّة أنوار من الظهور؛ ولذلك فهذا العقد، المتضمن في العمل داخل المؤسسة، يُعد لاغياً وباطلاً؛ لأنّه يمنع الإنسان، حتى المتدين، من أنْ يفكر بلا وصاية؛ ومن ذلك يمنع التشريع لهذه الوصاية داخل المؤسسة الدينيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة.[1] يقول كانط: "يمنع منعاً باتاً أنْ يتم الاتفاق على دستور دينيّ دائم لاحق لأحد في وضعه موضع الشّك -ولو لمدة حياة الإنسان- ومن ثم أنْ يقع القضاء، إنْ صح القول، على عصر ما من حيث [الاسهام في] التحسن التدريجيّ للبشريّة، والحكم عليه بالعقم، مما يضر تماماً بالأجيال القادمة. وبالتأكيد يمكن لإنسان، فيما يخصه ولكن لبعض الوقت فقط، أنْ يرجئ تحصيل الأنوار بالنظر إلى مايتوجب عليه معرفته، أما التخلي عن تحصيل الأنوار بالنسبة إلى شخصه أو بالنسبة إلى الخلف في أسوء الحلات، فيسمى خرقاً للحقوق المقدسة الإنسانية"[2]. وما القول السّابق لكانط إلاّ إيماناً بالتقدم، من جهة، وبديمومة ضرورة التنوير، من جهة أخرى، فالركون إلى تقليد معين لأجيال متعاقبة أو لجيل بلا أنوار يعد مخالفة لطبيعة الإنسان العقليّة، التي تلزمه بالفكاك من الوصاية. لكن هذه الطبيعة لاتمنع الإنسان من إلتزامه بالقوانين، التي تعد بصورة أُخرى قيداً لكنه ضروريّ أخلاقيّاً واجتماعيّاً. فيقرر كانط وصايا قانونيّة تكون منطلقاً للفعل الإنسانيّ وهي:[3]

1- **كُن أميناً**: والأمانة القانونيّة، المقصودة، هي أنْ يؤكد الإنسان قيمته بالفعل مع الآخرين، بأمانة، وذلك ماعبر عنه بالقضية: لاتجعل نفسك مجرد وسيلة للآخرين، بل كُن، في الوقت نفسه، غاية لهم، وهذا هو الحق اللازم عن الإنسانيّة في شخوصنا.

---

(1) ينظر المصدر نفسه، ص 90.

(2) المصدر نفسه، ص 91.

(3) ينظر: عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسّياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 31-32.

2- **لاتضرر بأحد**: ويؤكد كانط أنَّ هذا الأمر واجب قانونيّ حتى لو أدى إلى الانفصال عن كل العلاقات مع الآخرين، ولو قاد إلى الفرار من الجماعات الإنسانيّة.

3- **شارك الآخرين بالاجتماع**: وذلك إذا لم يكن في وسعك تجنب معاشرتهم، مع الاحتفاظ بكل ماننتسب له من هويات أو معتقدات.

واتماماً لمشروع كانط في الاستقلال الإنسانيّ وعقلانيته، يوجب كانط فهم الطبيعة البشريّة بوصفها ذات وشائج ثلاث هي:[1]

1- فهمه من حيث حيوانيته بأنَّه **كائن حي**.

2- فهمه من حيث إنسانيته بوصفه كائناً حيّاً وفي الوقت نفسه **عاقلاً**.

3- فهمه من حيث شخصيته بوصفه كائناً عاقلاً **وقادراً على تحمل المسؤولية**.

وهذه الاستعدادات يجب أنْ تكون معينة لماهية الإنسان، وماتعلق بطبيعته وبإرادته. فذلك مايحدد معناه في أنْ يكون مقابلاً لكل هيمنة وقسر وجبر، قد يمثله أيّ إرهاب من التقاليد أو الفهم المسبق، بعكس الحرية إلى حتمية وجبر.

ولأجل حماية ماتقدم من مكتسبات الحرية، والاستقلال، والإرادة وماهيتها، يتوجب على الدولة أنْ تسعى في سبيل تنميتها وحراستها، وبالتالي السّهر على أنواريّة الإنسان. وانطلاقاً من الفلسفة الأخلاقيّة والسّياسيّة الكانطيّة، "تستوعب الحكومة المدنيّة القائمة على أساس التصورات القبليّة للعقل العمليّ- أي الحرية والمساواة والاستقلال- الأُناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كل فرد منهم بـ: الحرية في إطار القانون كإنسان، والمساواة أمام القانون كرعية، والتقنين كمواطن"[2]. وعليه يشترط كانط على المَلك أنْ يعمل من أجل كل إصلاح حقيقيّ أو مفترض في النظام المدنيّ، وفيما عداه أيضاً، وعليه أنْ يترك رعاياه يفعلوا

(1) ينظر: ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، ط1، 2012، ص 74.

(2) علي المحموديّ، فلسفة كانط السّياسيّة..الفكر السّياسيّ في حقلي الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، ص 281.

مايروه ضروريّاً لتحرير أنفسهم وخلاصهم. فذلك لايعنيه، وما يجب عليه في هذه الحال: أنْ لايدع أحداً يمنع الآخر من السّعي إلى تصور خلاصه وتحقيقه، وبالطريقة التي اختارها كفرد بمعزل عن السّلطة، وإذا تدخل المَلك في تلك المحاولة الخاصة لأيّ فرد فهو يسيء لنفسه، سواء سوّغ ذلك بتفوق رؤيته على العوام من الناس، أو بما هو اسوء ان انتصر إلى رعاة الاستبداد العقائديّ، الذي يمارسه بعض الطغاة داخل دولته ضد الناس.[1] وهنا تتبين مديات التحيّز للعقلانيّة والحرية لدى كانط بالضد من عمليات القمع الفكريّ والتوجيه السّلوكيّ في داخل الدولة ومن أيّة مؤسسة كانتْ.

يضع كانط مجموعة من النظريات، التي يراها بمثابة قانون أو هيكليّة لقانون يسير به الإنسان في أُفق التنوير والتقدم، وفي تحديد موقفه من المجتمع، والطبيعة، والدولة، والنظام السّلوكيّ- الشخصيّ، وهي:[2]

1- إنّ كل استعدادات الطبيعة لأيّ كائن، قد هُيأت على شكل من شأنها أنْ تتحق في يوم ما؛ وذلك وفقاً لهدف منشود وغاية مطلوبة.

2- ولابد أنْ تتحقق تلك الاستعدادات في الإنسان بوصفه الكائن العاقل الوحيد على الأرض، وذلك بإعمال العقل نحو حقيقة: إنّ الإنسان لاحدود لمشروعاته، ولايمكنه أنْ يركن للغريزة فقط؛ لأنّها لن تقوم بتهذيبه، ومساعدته في التقدم البشريّ كنوع أفضل في القادم.

3- ينتظم كل حيوان تنظيماً آليّاً وفقاً لما جادتْ به الطبيعة، إلاّ أنّ الإنسان هو الوحيد الذي حمل العقل؛ وذلك لغاية أنْ لاينقاد لهذه الآلية والغريزة بالمطلق، بل أنْ يهيء أُموره ومطالبه وأمنه وسعادته وفقاً لذلك العقل.

---

(1) ينظر: ايمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، وماهي الأنوار؟، وما التوجه في التفكير؟، ص 91-92.

(2) ينظر: ايمانويل كانط، "نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، النقد التاريخي، جمع وترجمة: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط4، 1981، ص 283-295

4- إنّ التعارض الحاصل بين طبع الإنسان في التنظيم الاجتماعيّ من جهة، والانعزال من جهة أخرى، هو الذي سيحتم على الإنسان بإيقاظ قواه لكي يتغلب على البطالة والانفراد نحو تحقق موقع لنفسه وسط أخوته من البشر، وإنْ كان لايحتملهم، وهذا الإيقاظ هو الذي يحول الإنسان من البداوة إلى الحضارة.

5- إنّ المشكلة الكبرى للنوع الإنسانيّ تتجسد في إمكان تحقيق مجتمع مدنيّ، يضمن الحرية، فهذه الحرية تصطدم دوماً بحريات الآخرين، وبما أنّ الطبيعة تسعى من أجل إيجاد تنظيم حتى داخل النوع الإنسانيّ، فلا بد من أنْ يكون ثم مجتمع ترتبط الحرية فيه بقوة لايمكن قهرها، وهي الدستور، أي القانون الأعلى فوق كل الحريات؛ ولأنّ الحرية المطلقة هي حرية وحشية تمنع التعايش وجب الرضوخ لهذا القانون الأسمى.

6- هنالك مشكلة يصعب حلها وهي: إنّ الإنسان بطبعه، ومن أجل أنْ يرضخ لذلك القانون الأسمى، يلزم أنْ يكون له سيد يمثل العدالة. وهذا السّيد يجب أنْ يكون إنساناً. وبما أنّ ذلك السّيد يحتاج أيضاً لمثال للعدالة ستستمر المشكلة ويتعقد حلها، لكن المخرج المؤقت هو أنْ يطيع الإنسان من يُمثّل العدالة فرداً كان أو مجموعة.

7- إنّ إيجاد دستور للمواطنين كامل وتام، يتوقف على إيجاد حال دوليّة تحمي القانون والسّلام العالميّ؛ وذلك من أجل الخلاص من كل هواجس التسلح المتزايدة وكل حرية مطلقة ووحشيّة، وهذا لايتم إلاّ بإتحادٍ بين الشعوب.

8- يمكن أنْ يُنظر لتاريخ النوع الإنسانيّ على أنّه تحقيق لانسيابيّة مسلك الطبيعة نحو التنظيم، وذلك بإيجاد دستور داخليّ وخارجيّ، وبصيغة كاملة تستطيع أنْ تدعم تقدم الإنسانيّة وتنميتها. ولعل ذلك حلم الفلاسفة.

9- يجب أنْ نتصور التاريخ البشريّ تصوراً عاماً وفلسفيّاً، عن طريق نبذ فكرة التحديد المسبق لماهيته كما لو أنّه يجب أنْ يكون هكذا وبصورة

معينة، وكذلك بترك أنْ نتصور التاريخ خاليّاً من أيّ هدف، فـالفكرة الأجدى هي أنْ نعمل وفق رؤية تُصور العالم سائراً بمجموعة من خليط متناثر ومتضارب في جملة من الأعمال الإنسانيّة لكن بجمعها أو النظـر لها بمنهج تنظيميّ فإنّها ستكشف لنا سلوكاً منتظماً لكل فترة من الزمن أو لمسار التاريخ كله، وتحولاته، ومايجب أنْ يكون عليه واقعنا، وكيف سيكون مستقبلاً.

هذه النقاط السّابقة والتي أسماها كانط بالنظريات حول التاريخ العام، يجب أنْ نفيد منها في لمح تأسيس أنواريّة جديدة ازاحتْ التصور السالف والجاهز دوماً لمسار البشريّة، وكذلك في إطاعة القوانين الناتجة عن الحرية من أجل حفظ الحرية، وتقييدها، تقييداً مقبولاً، من أجل المجتمع البشريّ، وبذلك فإنّنا نكشف مع أطروحات كانط، هذه، مدى إيمانه بالتقدم والعقلنة والاستقلال الإنسانيّ في صنع نظام نفسه، والمجتمع، والرؤية للعالم الخارجيّ.

- كانط بين الأنوار والدين:

لايتحقق عصر الأنوار، حقيقة، إلاّ حينما يقدر الناس على استعمال عقولهم بثبات، وإحكام أُمور الدين أيضاً بلا إرشاد من غيرهم. وهذه السّبيل تُعبّد للبشريّة يوماً بعد آخر لكي يخرج من حالة قصوره. وأيّ حاكم يعمل في هذا الدرب فهو يبني أُسساً للتسامح؛ وعلى معاصريه أنْ يجّلوه ويقدروه؛ لأنّه يحاول أنْ يخرج الجنس البشريّ من ظلاميته، ولأنّه يترك لكل فرد، وبحريته الخالصة، أنْ يستعمل عقله في مايتعلق بالعقيدة، وذلك سر الأنوار.[1]

ومن أجل كل ماسبق يجب فهم الدين بوصفة كونيّة، ولايتم ذلك إلاّ بإرجاعه للعقل، وما ذلك الإرجاع إلاّ المسوَّغ بأبعاد أخلاقيّة! يقول كانط: "في كل ضروب الإيمان التي تتعلق بالدين، يصطدم البحث، من وراء طبيعتها الباطنيّة على نحو لامرد له بسر خفيّ ما، نعني بشيء مقدس، هو يمكن في الحقيقة أن يكون

(1) ينظر: إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، وماهي الأنوار؟، وما التوجه في التفكير؟، ص 92.

معروفاً من قبل كل واحد من الناس، إلاّ أنّه لايمكن ان يكون معترفاً به على نحـــو عموميّ، نعني يتواصل ويتقاسم على نحو كونيّ. فمن حيث هو شيء مقدس، هو ينبغي أنْ يكون شيئاً خُلقيّاً، وبالتالي ينبغي أنْ يكون موضوعاً للعقل، وهو يمكـــن أنْ يعرف بشكل باطني معرفة كافية من أجل الاستعمال العمليّ"[1].

ولم يكن كانط جاحداً للدين، أو ملحداً كما كان البعض ممن وقف بالضد من الكنيسة في عصر التنوير، بل أراد إعادة فهم الدين من خلال البُعد الأخلاقيّ، الـــذي يجب أن يتحول الإيمان فيه إلى تصور الله بصفه محبة، ومن هذه المحبة نرى كانط يحول مفهوم الثالوث إلى سلسة من التجليات للحب والرضا والحكمة، وكما ذكرنا آنفـــاً، في ضرورة الاتكال على القانون، نجدَه يسوّغ القانون نفسه بالحب، فالهدف الأسمـــى للكمال الخُلقيّ لايمكن بلوغه تماماً؛ لذلك يجب محبة القانون.[2] وكان مخرج كانط في موقفه من الدين المسيحيّ، أنّ رسمه بمعالم الدين الطبيعيّ والكـــونيّ بشـــروط العقـــل العمليّ، وابتعاد تسويغه بالعقل النظريّ، بقوله: "إنّ الدين الطبيعيّ مـــن حيـــث هـــو أخلاق،... إنَّما هو مفهوم عمليّ محض خاص بالعقل، مفهوم هو، بصرف النظر عن خصوبته اللامتناهيّة، لايفترض مع ذلك إلاّ قدراً قليلاً من القوة النظريّة للعقل: بحيـــث إنّ المرء يستطيع أنْ يقنع به أيّ إنسان بشكل عملي اقناعاً كافيّاً، وعلـــى الأقـــل أنْ يفرض فعله على كل امرئ بوصفه واجباً"[3]، عاطفاً على قوله تصوراً حول مفهـــوم الكنيسة الخفيّة، التي لاتمارس دور القيادة، ولاتحتوي موظفين فيهـــا، وإنَّمـــا أســـاتذة لتحقيق الإجماع العالميّ لهذا الدين الطبيعيّ.

ربما كان كانط هارباً من أنْ يتحول مادة للإرهاب في نظرته للدين، أو هـــو مشارك في صناعة وعي جديد به، وفي كلا الاحتمالين فقد نجا كانط من ويـــلات المقت الدينيّ والسّياسيّ، ويتضح ماسبق من النقاط الآتية:[4]

---

(1) ايمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 223.

(2) ينظر: المصدر السابق، ص 233.

(3) المصدر السابق، ص 249.

(4) ينظر: محمود سيد احمد، مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 181-182.

1- إتّبع كانط طريقاً مختلفاً عن أصحاب الطقوس، في استمدادهم الحقيقة من الإنجيل، وعن الطرف المقابل، الذي رأى الحقيقة مفارقة جداً للنص المقدس، وذلك عبر اعتماده القانون الأخلاقيّ الذي لايركن إلى حقائق تاريخيّة كالنص، أو المعجزات، أو الوحي.
2- دين كانط هو الدين الأخلاقيّ، والإله لديه هو الإله الأخلاقيّ، فلم يعد معه اعتماد الكائنات العلويّة كجوهر للدين، بوصفها هي من تقرر مصير الإنسان، ومجرى الطبيعة.
3- لم يعد الدين مع كانط هو مايعمل من أجل اخضاع الإنسان إلى إرادة وقوة خارجيّة ومتعاليّة عن العالم، بل محايثة حيث الأخلاق. وماوظيفة الدين إلاّ أنْ يدفعنا لأنْ نشارك الآخرين بأفعالنا من أجل تحقيق نظام أخلاقيّ عالميّ.
4- حوّل كانط بنية الدين من المكونات التاريخيّة والاجتماعيّة إلى ظاهرة نفسيّة، وهي التي ترتبط بحاجات الإنسان العمليّة ومشاعره الأخلاقيّة، محققاً نتيجة مفادها: إنّه ليس من المهم الوقوف على عقيدة الفرد وأسسها النظريّة، بل المهم أنْ نقف على نتائجها وثمارها. وبذلك فالأخلاق لاتعتبر لدى كانط بالطقوس والممارسات الدينيّة الحتميّة بل بالروح والديانة الباطنيّة.

وهذه المحاولة للمزاوجة بين القانون والأخلاق بإطارٍ دينيٍّ مقبولٍ، سيمثل منعطفاً كبيراً في نوعيّة التعامل مع مكائن القمع التي استبدتْ بفهم الدين من جنبة القوة والمنع والقسر، ومنطق العقوبة.

خلاصة في مهمة التنوير:

وفي خلاصة لمنجز الأنوار، يمكننا أن نلاحظ مراهنة التنوير على النبش في مصيبة تحويل الإله إلى مركز للسلطة، ذلك التحول هو الثيمة الأساسيّة التي رافقتْ التصورات الدينيّة منذ الأساطير القديمة، وامتدتْ حتى الفهم الحديث والمعاصر للدين؛ الذي يقتضي خضوعنا جسداً وعقلاً، نتيجة لخضوع الجسد، للسلطة

بمختلف صورها، "فكل من يحمل مسدساً قادر على أنْ يقتلنا أو يضعنا في الأسر، وكل من يتحكم بموارد رزقنا يستطيع أنْ يميتنا من الجوع أو يجبرنا على أنْ نفعل مايأمرنا به، فإذا أردنا أنْ نعيش علينا أنْ نخضع أو نقاتل ونقاوم، هذا إنْ اتيحتْ لنا الفرصة، وإذا ماقرنا الإله بالسلطة دنسنا المقدسات، تدنيساً أيّما تدنيس، وانتهكنا الحرمات انتهاكاً، أيّما انتهاك، على حين نجعل الإله قيصراً، وهذا بالضبط الشيء الذي يفعله الإنسان منذ الآف السنين"[1]، وهذا هو الرهان الذي عمل عليه التنوير، فاستطاع تجاوز الكثير من مشكلاته، وإنْ برزتْ صعوبات ومطبات غيرها معه وبعده، إلاّ أنّه قد بين مركزيّة تلك المصيبة ومغايرتها نحو الانعطاف عنه بمركزيّة الإنسان وعقلانيته المحفوظة بحرية واسعة.

(1) اريك فروم، ما وراء الأوهام، ترجمة: صلاح حاتم، دار الحوار، سوريا، 1994، ص 156.

الخاتمة

يمثل الإرهاب آفة المجتمعات المعاصرة، لكن ذلك لايعني أنّه وليـــدها. إنّمـــا تجذر أو ترسخ في جوانيات الفكر الإنسانيّ منذ لحظات المنع الأُولى في الاســـطورة أو النص الديني وفهمه المسيء، ومروراً بتراكمات مطالب الحظ لدى الســـلطان، وحتى تسويغات الهيمنة على المجتمعات باسم الدين.

ومانال الفلسفة ورجالها من الإرهاب لايمكن أنْ يختزل كل أشكاله وصوره، بل هو الوجه الأبرز والكاشف عن مدى صراعه الجاد والحتميّ مع حرية الفكـــر وعقلنته؛ بما يتضمنه الأخير من تهديد لعروش ومقامات ذلك المقول، الذي حاول بل استحوذ على تفكير أُمم خلتْ وأُخرى جاءتْ وتمكنتْ.

ومن هنا كان البحث في سرديات الصدام الخفيّ والمتجليّ بين طرف الفلسفة والإرهاب يأخذ شرعيته من القناعات والأوثان التي هيمنتْ على طـــرف مقابـــل عصا الهدم ومطرقتها التي لاتثق بها، بل تعمل على تهشيمها.

تعد الفلسفة ذلك المقول العقليّ الذي يتشبث بالنقد والمراجعة والفحـــص في كل محاولة فهميّة منه، وهذا يعني أنّه بقدرتها أنْ تحوِّل موضوع الإرهاب إلى مادة درس، لكن الصعب/ المفكر فيه هنا: هو إمكانيّة اختراقه وتغييره من الداخل. هذه المحاولة التي قد تساعد على تفجير هذا النسق أو انبجاسه من داخلـــه تتجلـــى في زيادة الضغط عليه ونفخ تورماته أكثر، وإنما تتمظهر في إبراز صفحات الخـــراب التي خلّفها، والدمار الذي لحق بالبشرية منه، وبالإنسان المفكر (المتفلسف) بشكل أكثر خصوصيّة، وهذه المحاولة ماعمل عليها الكتاب.

ومن أهم النتائج التي تجلّتْ عن الفصول والمباحث السابقة أنها بيّنت الجـــذر التخريبـــي للإرهاب والذي تخفّى تارة باسم الدين واخرى باسم السياسية لقمـــع

الانسان وحريته العقلية. وكذلك الأمر مع الوصول إلاّ أنّ ماحصل مــن قلــب لأبجديات التعامل بين الفلسفة والإرهاب في تبادل المواقع بين الفاعل والمفعول، قد جلب هموماً أخرى وويلات أكثر، قد تكون بذاهما مشرِّعة لإرهاب آخر، بل هي كذلك مع مانراه ونسمعه اليوم من اتهام للعقل بمنجزه الأنواريّ أو الحداثيّ ومــا أفرزه من قمع مبادل للدين ومؤسساته.

وبغض النظر عن محركات كل من الطرفين إلاّ أنّ مايجب ان يقال ويُســلك بإتجاهه هو الخلاص والتحرر من كل أنواع العبوديّة المقنَّعة أو الظاهرة، وهنا يلزم أنْ لانسلم بأنَّ منجز التنوير كان منجزاً خالصاً ومثاليّاً ومايراد أنْ يسعى صــوبه! بل يبقى محاولة لها وعليها الكثير من اللغط بين الاستحسان والاستهجان.